

(UN) COMMON PLACES

[അ]സാധാരണ ഇടങ്ങൾ

ESSAYS ON CULTURES IN KERALA

സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ

(UN) COMMON PLACES

[അ]സാധാരണ ഇടങ്ങൾ

ESSAYS ON CULTURES IN KERALA

സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ

എഡിറ്റേഴ്സ്
സജീവ് പി.വി.
രാമദാസ് പി.

PUBLICATION DIVISION

C.K.G. MEMORIAL GOVT. COLLEGE, PERAMBRA

(അ)സാധാരണ ഇടങ്ങൾ

(Un)Common Places

Essays on cultures in Kerala

സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ

Cultural Studies/Literary Studies/ Social Anthropology/ Kerala Studies

Edited by

Sajeev P.V. & Ramdas. P

© Rights Reserved

First Pulished November 2014

ISBN: 978-81-928-395-0-9

Cover Design: De Design

© Rights Reserved.

No part of this work may be reproduced or utilized in
any form or by any means without the prior written permission of the publisher.

Copies: 500

Type Setting and Layout

De Design, Calicut

Published By:

Publication Division

C.K.G. Memorial Government College, Perambra

Calicut- 673 525

Note on Contributors

- **Dr. Shelly Johny**
Assistant Professor, Department of Political Science, St. Alosius' College, Elthuruth, Trichur
- **Dr. C.J. George**
Associate Professor, Department of Malayalam, C.K.G. Memorial Govt. College, Perambra
- **Abhilash Malayil**
Doctoral Candidate, School of Humanities and Social Sciences, IIT, Mandi, Himachal Pradesh
- **Dr. P. Pavithran**
Associate Professor, Department of Malayalam, SSUS, Regional Centre, Tirur
- **Nisar Kizhakkayil**
Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi
- **Ancy Bay**
Doctoral Candidate, Centre for Comparative Literature, Central University, Hyderabad
- **Satheese Chandra Bose**
Assistant professor, Department of Political Science Government Sanskrit College, Pattambi, Kerala
- **Dr. Sajeev. P.V.**
Assistant Professor, Department of Malayalam, Govt. Arts and Science College, Calicut
- **Dr. Ramdas P.**
Assistant Professor, Department of History, C.K.G. Memorial Govt. College, Perambra
- **Dr. Dinesan Vadakkiniyil**
Assistant Professor, (Post Doctoral Fellow) Department of History, Govt. Brennen College, Thalassery
- **Ravi. K.P**
Assistant Professor, Department of Malayalam, Govt. Arts and Science College, Calicut
- **Dr. Manu V. Devadevan**
Assistant Professor, School of Humanities and Social Sciences Indian Institute of Technology, Mandi, Himachal Pradesh
- **Dr. Santhosh Manicheri**
Assistant Professor, (Post Doctoral Fellow), Department Malayalam, Govt. Brennen College, Thalassery
- **Sumitha Maruthur**
Doctoral Candidate, CDS, Thiruvananthapuram

Editors

Dr. Sajeev. P.V.

Assistant Professor, Department of Malayalam, Govt. Arts and Science College, Calicut. He is the author of *M.N. Vijayante Boudhika Jeevithagal* (2014), Kerala Bhasha Institute, Thiruvananthapuram

Dr. Ramdas P.

Assistant Professor, Department of History, C.K.G. Memorial Govt. College, Perambra.

Publication of this book has been supported by
Cluster of Colleges, Kozhikode

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം..... 09

- TRADE ROUTES AND THE ADVENT OF CHRISTIANITY IN KERALA DURING THE EARLY HISTORIC PERIOD 15
- ലീലാതിലകം: വായനകൾ, പാഠങ്ങൾ 54
- THE CULT OF ATONEMENT: DEATH, DEIFICATION AND THE 'SINFUL KING' IN AIPPALLI THOTTAM..... 62
- ചരിത്രം കൊളോണിയൽ വിഭാവന എന്ന നിലയിൽ..... 82
- COLONISATION AND INSTITUTIONALIZED DEVELOPMENTALISM IN MALABAR (1865-1956)..... 102
- 'GHATAKAVADHAM' AND THE CASTENESS OF THE SOUL: AN ESSAY ON THE REPRESENTATION OF CASTENESS IN EARLY MALAYALAM NOVEL..... 153
- NATION, REGION AND THE TWO LOGICS OF REFORM: RECONSIDERING VAIKOM SATYĀGRAHA AND THE VIEWS OF GANDHI AND NARAYANA GURU 165
- ദിതീയാക്ഷരപ്രാസവാദം: സാഹിത്യ ആധുനികതയിൽ ഒരു സംവാദം 187
- COLONIALISM AND COASTAL ENVIRONMENT IN MALABAR (1900-1950) 201
- തെയ്യം പുതിയ കാലത്തിൽ അവതരിക്കുമ്പോൾ 209
- ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ: ദേശം, ചരിത്രം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം 227
- VOYAGES OF DESIRE: THE SELF AND ITS GRAMMAR IN CONTEMPORARY MALAYALAM CINEMA 245
- 'വിശ്വാസം അതല്ലേ എല്ലാം...' 273
- WORK AND WORKPLACE POLICIES: MIGRANT WORKERS IN KERALA, INDIA- A POST-REFORM SCENARIO- SPECIAL FOCUS ON GOLD JEWELLERY WORKERS IN KERALA..... 286



For Prof. M S S Pandian
1957 -2014

The Image, We are trapped in...
Wish you could have lived many more years

ആമുഖം

നാട്ടിൽ ഇപ്പോൾ ഒരുപാട് പുസ്തകങ്ങൾ ഇറങ്ങുന്ന കാലമാണ്. വൈജ്ഞാനികകൃതികൾ പോലും സാഹിത്യം പോലെ ഭ്രമം ജനിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നായിരിക്കുന്നു. അത്തരത്തിൽ ഞങ്ങളും ഭ്രമിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ ഇങ്ങനെ ഒരു പുസ്തകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകളിൽനിന്ന് പലപ്പോഴും ഞങ്ങളെ പിന്തിരിപ്പിച്ചത് ഡിസിപ്ലിനുകൾ ഉയർത്തിയ തടസ്സങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ ആ അച്ചടക്കം അത്ര നല്ലതല്ല എന്ന് ഞങ്ങൾക്ക് പിന്നീട് തോന്നിത്തുടങ്ങി. ഡിസിപ്ലിനുകളുടെ അന്ത്യം(Death of discipline)ത്തെക്കുറിച്ച് ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പിവാക് മുൻപ് തന്നെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തിയത് മനസ്സിലുണ്ടായിരുന്നു. *അസാധാരണ ഇടങ്ങൾ*- എന്ന പുസ്തകത്തിലേക്ക് ഞങ്ങൾ എത്തിച്ചേരുന്നത് ഇങ്ങനെയാക്കെയാണ്. ഈ ശ്രമത്തിനു മുന്നോടിയായി മലയാളത്തിൽ സജീവമായ ചില പുസ്തകമാതൃകകൾ ഞങ്ങളുടെ മുന്നിലുണ്ട്. ഓർമയിൽ വരുന്നത് രവീന്ദ്രൻ എഡിറ്റു ചെയ്ത പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ *കലാവിമർശം മാർക്സിസ്റ്റു മാനദണ്ഡം* എന്ന കൃതിയും പിന്നീട് കെ.ടി. റാംമോഹൻ എഡിറ്റു ചെയ്ത *കേരള പഠനങ്ങളുമാണ്*.

ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ അവസാനഘട്ട പ്രവർത്തനം നടക്കുന്ന കാലത്താണ് മലയാളി ഡൈഷണറികളോകത്തിന് സുപരിചിതനായ എം.എസ്.എസ് പാണ്ഡ്യൻ വളരെ ആകർഷകമായി നമ്മെ വിട്ടുപോകുന്നത്. ചരിത്രകാരനായിരിക്കെ സിനിമയിലേക്കും രാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കും സംസ്കാര ചരിത്രത്തിലേക്കും അദ്ദേഹം മാറിമാറി സഞ്ചരിച്ചു. ഒരു ബസ്സിൽ കയറുന്നതു പോലെ എളുപ്പമായിരുന്നു പാണ്ഡ്യന് ഡിസിപ്ലിനുകൾ മാറുന്നത്. *ഇമേജ് ട്രാപ്പ്*, *ബ്രാഹ്മിൻ/നോൺ ബ്രാഹ്മിനും* അത് ഉദാഹരിക്കുന്നു. ഈ പുസ്തകം ഞങ്ങൾ പാണ്ഡ്യന് സമർപ്പിക്കുന്നു.

കേരളത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് ഭിന്നമേഖലകളിൽ ഗവേഷണപഠനങ്ങൾ നടത്തുന്നവരുടെ അഭിമുഖീകരണമാണ് ഈ പുസ്തകത്തിൽ ഞങ്ങൾ സങ്കല്പിച്ചത്. മലയാളത്തിലും ഇംഗ്ലീഷിലും അവയുടെ പരസ്പരവിവർത്തനത്തിലും കൂടി സംജാതമാകുന്ന പുതിയ ഒരന്തരീക്ഷം ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവമാണ്. സംസ്കാരപഠനങ്ങൾ എന്ന മാതൃകയിൽ മലയാളത്തിൽ ഇന്നു നടക്കുന്ന ചില പഠനങ്ങളോട് അനുഭാവം പുലർത്തുമ്പോൾത്തന്നെ സൈദ്ധാന്തിക സൂക്ഷ്മത പുലർത്താത്തതും വിധാൻസകമായ ധർമങ്ങളെ തിരിച്ചറിയാത്തതുമായ പഠനശ്രമങ്ങളിൽനിന്ന് വഴിപിരിയാനും ഈ പുസ്തകം ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്റർഡിസിപ്ലിനറി എന്നതിന്റെ അർത്ഥം പലരും ധരിക്കുന്നതുപോലെ ഡിസിപ്ലിനുകളെ തകർക്കുക എന്നതല്ല. മറിച്ച്, അതതു ഡിസിപ്ലിനുകളിൽ

നിന്നുകൊണ്ട് മറ്റു ഡിസിപ്ലിനുകളിലെ ഏറ്റവും സമകാലികമായ വൈജ്ഞാനികധാരകളെ അഭിമുഖീകരിക്കുക എന്നതാണ്. ഈ വിധത്തിലാണ് കേരളത്തിലെ 'സംസ്കാര'ങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഈ പുസ്തകം നമ്മോട് സംവദിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

അന്തർവൈജ്ഞാനികമായ പഠനങ്ങൾ സമാഹരിക്കുമ്പോൾ അവയെ കല, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം എന്ന മട്ടിൽ തരംതിരിക്കുന്ന ഒരു രീതി എഡിറ്റിങ്ങിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ല. സാഹിത്യപരമായ ഒരു ഭാവുകത്വം അത്തരം തിരിവുകളിൽ മുഴങ്ങിനില്ക്കുന്നുണ്ട്. പ്രബന്ധങ്ങൾ സൗകര്യത്തിനായി അവ കൈകാര്യം ചെയ്തിരിക്കുന്ന വിഷയങ്ങളുടെ കാലാനുക്രമത്തിലാണ് വിന്യസിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യയിലെ സർവകലാശാലകളിലും അക്കാദമികളിലും കേരളത്തെ ഫോക്കസ് ചെയ്ത് നടക്കുന്ന പഠനങ്ങൾ പരിചയപ്പെടുത്തുക എന്ന ലക്ഷ്യമായിരുന്നു മുന്നിലുണ്ടായിരുന്നത്. ഇന്ന് അക്കാദമികതലത്തിൽ നടക്കുന്ന പുതിയ പഠനങ്ങളും അവ ഉപയോഗിക്കുന്ന രീതിപദ്ധതികളും എഴുത്തുകാർക്കുചുറ്റും പ്രഭാവലയം സൃഷ്ടിക്കുന്ന മലയാളിബോധങ്ങളെ മാറ്റിപ്പണിയുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കാം. ഏകതാനമായ ഒരു രീതിശാസ്ത്രപദ്ധതി ഈ പ്രബന്ധങ്ങളൊന്നും പുലർത്തുന്നില്ല. ഓരോ വിഷയവും പുതിയ തുറസ്സുകൾ അവ ശേഷിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഈ പുസ്തകത്തിലെ പതിനാല് പ്രബന്ധങ്ങളും അതിനായി ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

ഇന്ത്യൻ സമുദ്രമേഖലയിൽ, ചരിത്രവും ബന്ധപ്പെട്ട ഓർമകളും പങ്കുവെക്കപ്പെട്ടതിനെക്കുറിച്ചു നടന്നുവരുന്ന പഠനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ് ഷെല്ലി ജോണിയുടെ പ്രബന്ധം. കേരളത്തിലെ സിറിയൻ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ പൗരാണികമിത്തുകളിൽ ഒന്നായ സെന്റ് തോമസിനെ മുൻനിർത്തി മലങ്കരയും പശ്ചിമേഷ്യയും തമ്മിൽ സാധ്യമായിരുന്ന ബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചും കേരളത്തിലെ ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുമാണ് ഷെല്ലി ജോണി ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്.

മലയാളഭാഷാവിശകലനരംഗത്തെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങളിലൊന്നായ ലീലാതിലകത്തിനുണ്ടായ വായനകളെ അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ട് പ്രസ്തുത രചനയിൽ അന്തർലീനമായ സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ധ്വനികളെ അവലോകനം ചെയ്യുകയാണ് സി.ജെ. ജോർജിന്റെ പ്രബന്ധം. ആദ്യമലയാള വ്യാകരണം, കേരളഭാഷയുടെ സ്വത്വപ്രഖ്യാപനം തുടങ്ങിയ വായനകളിൽ പൊതുവെ അവഗണിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു അലങ്കാരശാസ്ത്രഗ്രന്ഥമെന്ന നിലയിലുള്ള അതിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ പ്രബന്ധം ശ്രദ്ധിക്കുന്നു. സ്വത്വശിഥിലീകരണത്തിന്റെയും സ്വത്വപുനർനിർമ്മാണത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയമാണ് ലീലാതിലകം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു.

തോറ്റംപാട്ടിനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക തോറ്റംപാട്ടിനെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പഠനങ്ങൾ അപൂർവമാണ്. അത്തരം ഒരു ശ്രമമാണ് അഭിലാഷ് മലയിൽ 'അയ്പ്പള്ളിതോറ്റം'ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തന്റെ

പ്രബന്ധത്തിൽ നിർവഹിക്കുന്നത്. രാജാധികാരം (Kingliness) എന്ന സ്ഥാപനം പ്രാഗ്-ആധുനിക കാലത്ത് തന്നെ ആന്തരികമായി ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. കോളനി ആധുനികതയുമായുള്ള ബന്ധത്തിലാണ് തെക്കെ ഇന്ത്യയിൽ പൊതുവായി രാജാധികാരത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം നഷ്ടപ്പെടുപോയത് എന്ന പൊതു ചരിത്രധാരണയെ ഈ പ്രബന്ധം തിരുത്തുന്നു. 'മഹിഷ ശതകം' മുൻനിർത്തി കേശവൻ വെളുത്താട്ട് സമീപകാലത്ത് നടത്തിയ പഠനങ്ങൾ ഇതോട് ചേർത്തുവെക്കാവുന്നതാണ്.

'ചരിത്രം ഒരു കൊളോണിയൽ വിഭാവനം' എന്ന പി. പവിത്രന്റെ പ്രബന്ധം ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തെക്കുറിച്ച് ഇന്ത്യയിൽ നടക്കുന്ന പഠനങ്ങളുടെ ഒരു ഘട്ടത്തെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നതാണ്. കോളനിയനന്തര വിമർശനം ഉയർന്നുവന്നപ്പോൾ സജീവമായി ചർച്ചചെയ്യപ്പെട്ട ഒരു വിഷയത്തെ മലയാളത്തിൽ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ സവിശേഷത. അക്കാദമിക് സ്വഭാവമുള്ള നമ്മുടെ ചില പഠനങ്ങൾ പോലും പലപ്പോഴും അതിന്റെ ആധികാരികതയ്ക്കായി നങ്കൂരമിടുന്ന, ചരിത്രം എന്ന ആഖ്യാനത്തെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുകയാണ് പവിത്രൻ ഈ പഠനത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്.

കോളനിഭരണത്തിനുകീഴിൽ വളർന്നുവന്ന പ്രാദേശികസ്വയംഭരണസ്ഥാപനങ്ങളുടെയും വികസനവകുപ്പിന്റെയും രൂപീകരണത്തെ വിശകലനം ചെയ്ത് സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട വികസനത്തിന്റെ മുഖങ്ങളെ പരിശോധിക്കുകയാണ് നിസാർ കിഴക്കയിൽ തന്റെ പ്രബന്ധത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. കോളനി കാലത്തു നിന്നും സാമ്രാജ്യാനന്തരകാലത്തിലേക്ക് നീളുന്ന പഠനം സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട വികസനശ്രമങ്ങളുടെ തുടർച്ച കണ്ടെത്താനും അപഗ്രഥിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്നു. മലബാറിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇത്തരം ശ്രമങ്ങൾ ആദ്യമാണ്.

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലയാളനോവലുകളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ ഇന്ന് സജീവമാണ്. കോളനിആധുനികത എന്നു പൊതുവിൽ വിളിക്കപ്പെടുന്ന അന്തരീക്ഷത്തിനകത്ത് മതപരിവർത്തനം എങ്ങനെയാണ് പ്രവർത്തിച്ചത് എന്നും അതിന്റെ സാഹിത്യരൂപം ഏതുരീതിയിലാണ് ജാതി എന്ന മാർജിനാലിറ്റിയെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത് എന്നും 'ഘാതകവധം' മുൻനിർത്തി ചർച്ച ചെയ്യുകയാണ് ആൻസിഭായ് അവരുടെ പഠനത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ ഭൂമികയിൽ ദിലീപ് എം. മേനോനും, സനൽ മോഹനും നിർവഹിച്ച പഠനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായി ഇതിനെ കാണാം. അതേ സമയം ഇത്തരം പഠനങ്ങളിൽനിന്ന് അവ വ്യത്യസ്തമാവുന്നത് മതപരിവർത്തനത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്ന ദൈവശാസ്ത്രപരമായ (ആത്മാവ്) സങ്കല്പങ്ങൾ പരിവർത്തനത്തിൽ വഹിച്ച പങ്ക് അത് ചർച്ച ചെയ്യുന്നിടത്താണ്.

വൈക്കം സത്യാഗ്രഹത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അവർണരുടെ ക്ഷേത്ര പ്രവേശനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ജാതിയുടെ സാധുത സംബന്ധിച്ച് ശ്രീനാരായണഗുരുവും ഗാന്ധിയും ഹിന്ദുധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ആലുവ അഞ്ചെന്താശ്രമത്തിൽ നടത്തിയ സംവാദത്തെ പുരസ്കരിച്ച് വൈക്കം സത്യാഗ്രഹ സംഭവങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുകയാണ് സതീഷ് ചന്ദ്രബോസിന്റെ പ്രബന്ധം.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ ദേശീയവാദരാഷ്ട്രീയം എങ്ങനെയാണ് ജാതിയുടെ മാർജിനാലിറ്റിയിൽനിന്ന് ഉയർന്നുവരുന്ന സാമൂഹികാവശ്യങ്ങളെ രാഷ്ട്രീയമായി നിരാകരിച്ചത് എന്ന് വിശദമായി ഈ പ്രബന്ധം പരിശോധിക്കുന്നു.

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ട് ഒടുവിൽ മലയാളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട കാവ്യസംവാദങ്ങളിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസസംവാദത്തെ അക്കാലത്തെ വൈജ്ഞാനികവ്യവഹാരങ്ങളിൽവെച്ച് സമീപിക്കുന്നതാണ് സജീവ് പി.വി.യുടെ പ്രബന്ധം. കോളനി ആധുനികതയുടെ ഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെവിടെയും പരിഷ്കരണപരമായ ആവശ്യങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട meters ആണ് ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസവിവാദത്തിലും കാണുന്നത്. അവ്യക്തമായ ഒരു കേരളദേശീയതയുടെ രൂപപ്പെടൽ അത്തരം വാദങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞുവരുന്നു. പാരമ്പര്യം/ആധുനികത എന്ന മട്ടിൽ വിരുദ്ധഭന്ധങ്ങളായി സമീപിക്കപ്പെട്ട കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ആധുനികതയിൽ ഉള്ളടങ്ങിയ സംഘർഷങ്ങളായിരുന്നു എന്നും, 'ആധുനികം' ആയ ഒരു കാവ്യ(സാഹിത്യ)ദർശനത്തിന്റെ രൂപപ്പെടൽ അതിൽ അതിൽ കാണാമെന്നും ആ പ്രബന്ധം പരിശോധിക്കുന്നു.

കൊളോണിയലിസവും, തദ്ദേശീയപരിസ്ഥിതിയും ബന്ധപ്പെടുത്തിയുള്ള പഠനം സാമൂഹികശാസ്ത്രമണ്ഡലത്തിൽ ഇന്ന് ശക്തമാണ്. കേരളത്തിൽ ആകട്ടെ ഫോറസ് ട്രിപ്പിച്ച് നിർത്തിയാൽ ഈ മേഖലയിൽ ഒരു പഠനവും നടന്നിട്ടില്ല. ഫിഷറീസ് മേഖല മുൻപുതന്നെ സംസ്കാരിക പഠനങ്ങളിൽ അവഗണിക്കപ്പെട്ട ഒന്നായിരുന്നു. ഒന്നും രണ്ടും ലോകമഹായുദ്ധങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള കാലത്ത് കൊളോണിയൽ താല്പര്യങ്ങൾ മലബാറിലെ തീരദേശമേഖലയിൽ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിച്ചു എന്ന് അന്വേഷിക്കുകയാണ് രാംദാസ് പി.യുടെ പ്രബന്ധം. കൊളോണിയൽ ഇടപെടലുകൾ തീരദേശപരിസ്ഥിതിയെ എങ്ങനെയാണ് മാറ്റിയത് എന്ന അന്വേഷണമാണ് രാംദാസ് നിർവഹിക്കുന്നത്.

തെയ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ദിനേശൻ വടക്കിനിയുടെ പ്രബന്ധം ഈ ദിശയിലുള്ള പഠനങ്ങളിൽ ഒരു പൊളിച്ചെഴുത്താണ്. നിലവിലുള്ള ഫോക്ലോർ പഠനങ്ങളിൽ തെയ്യം സമീപിക്കപ്പെട്ട ഒരു രീതിയിലല്ല ദിനേശന്റെ പ്രബന്ധം സഞ്ചരിക്കുന്നത്. വ്യവസ്ഥാപിതമായ ഫോക്ലോർ പഠനങ്ങൾ ഒന്നുകിൽ കാലത്തിലും, അല്ലെങ്കിൽ സ്ഥലത്തിലും തറഞ്ഞുപോയ ഒന്നാണ്. തെയ്യം ചലനാത്മകവും ഏതു സാഹചര്യത്തിലും ഉപയോഗപ്പെടുത്താൻ കഴിയുന്നതുമായ ഒരു Folk Artefact ആണ്. അത് പോപ്പുലർ കൾച്ചറുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു. തമിഴ് സാംസ്കാരികമേഖലയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ 'കണ്ണകി' 'ദ്രൗപദി' തുടങ്ങിയ കൾച്ചറുകളെക്കുറിച്ച് പഠനങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട് എങ്കിലും മലയാളത്തിൽ ആ ദിശയിൽ പഠനങ്ങൾ വന്നിട്ടില്ല. വ്യത്യസ്ത ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിൽ തെയ്യം ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന അർത്ഥങ്ങൾ ആണ് ദിനേശൻ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

സമകാലിക ദലിത് വൈജ്ഞാനികവ്യവഹാരത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന ഒരു പ്രബന്ധമാണ് കെ.പി. രവിയുടെ 'ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ: ദേശം, ചരിത്രം,

സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം എന്നത് . വ്യവസ്ഥാപിത അധികാരഘടനയിൽനിന്നും, വിഭവങ്ങളിൽനിന്നും പുറത്തുനില്ക്കുന്നവരുടെ സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ അസന്തുലിതത്വം ആഖ്യാനരൂപം കൈവരിക്കുന്നതിനെ ഈ പ്രബന്ധം ചർച്ചചെയ്യുന്നു. അന്യവൽക്കരണത്തെ ജാതിയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഈ പഠനം ദേശം, ചരിത്രം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം, എന്നിവയെ പുതുക്കിപ്പണിയുന്നതിൽ ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ വഹിക്കുന്ന പങ്ക് വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

ഭരതൻ, പത്മരാജൻ സിനിമകളെ മുൻനിർത്തി മനു ദേവദേവൻ നിർവഹിക്കുന്ന വിശകലനം മലയാളിസാഹിത്യആധുനികതയുടെ ഇഷ്ടപ്രമേയമായ ആത്മനിരാസത്തിൽ തന്നെ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ആത്മത്തോടുള്ള ഇഷ്ടം കണ്ടെത്തുന്നു. ഒരുപക്ഷേ, ഏറ്റവുമധികം മലയാളികൾ കണ്ടതും ഇഷ്ടപ്പെട്ടതും ഭരതൻ-പത്മരാജൻ സിനിമകൾ. മലയാളി ആധുനികന്റെ നൊസ്റ്റാൾജിക് ഉള്ളടക്കത്തെയാണ് അവ അഭിസംബോധന ചെയ്തത്. ആത്മനിരാസത്തിന്റെ കാലം കഴിയുമ്പോൾ അത് തൻപ്രമാണിത്തത്തിന്റെ കാലത്തേക്ക് നീങ്ങുന്നു. ജെനി റൊവിനയുടെ *തെമ്മാടികളും തമ്പുരാക്കന്മാരും* പോലുള്ള പുസ്തകങ്ങളോട് ചേർത്ത് വായിക്കാവുന്ന ഈ പ്രബന്ധം പൊതുവായി മാർക്സിസത്തിന്റെയും സൈക്കോ അനാലിസിസിന്റെയും സങ്കേതങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് സിനിമയെ സമീപിക്കുന്നു.

പരസ്യത്തെ മുൻനിർത്തിയുള്ള സമീപകാല സംസ്കാരപഠനങ്ങൾക്ക് മലയാളത്തിൽ ലഭിക്കുന്ന മികച്ച ഉദാഹരണങ്ങളിലൊന്നാണ് കല്യാൺ ജുവല്ലേഴ്സിന്റെ പരസ്യത്തെ ആധാരമാക്കിയുള്ള സന്തോഷ് മാനിച്ചേരിയുടെ പ്രബന്ധം. ഈഡിപ്പൽ കുടുംബഘടനയെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ ഇത്തരം പരസ്യങ്ങൾ നിർവഹിക്കുന്ന പങ്ക് ദ്രല്യൂസിയൻ പരികല്പനകളുടെ ബലത്തിൽ അദ്ദേഹം വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

മലയാളിയുടെ ഏറ്റവും വലിയ ആഡംബരമാർക്കറ്റിന്റെ (സ്വർണം) അടിസ്ഥാനമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന തൊഴിൽശക്തി അദ്യശ്യമാക്കപ്പെടുന്നതിനെയാണ് സുമിത മരുതൂർ തന്റെ പഠനത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. കേരളത്തിലെ തൊഴിൽമേഖലയെക്കുറിച്ച് നിലവിലുള്ള പഠനങ്ങൾക്ക് മികച്ച പിന്തുണ നൽകുന്ന ഒന്നായിരിക്കും ഇത്. ജോർജ് വർഗീസിന്റെ *സ്വർണ കേരളം* എന്ന പുസ്തകത്തോട് ചേർത്തു വായിക്കാവുന്ന ഒരു പഠനമായി ഇതിനെ കാണാം.

സെന്റ് തോമസ് പുണ്യാളന്റെ മിത്തിനെ മുൻനിർത്തി ആരംഭിച്ച് സ്വർണ തൊഴിലാളികളുടെ അദ്യശ്യത അന്വേഷിക്കുന്നതിൽ അവസാനിക്കുന്ന ഈ പുസ്തകം ഇതിലുൾപ്പെട്ട പ്രബന്ധങ്ങളുടെ സമീപനവൈവിധ്യം കൊണ്ടും അന്തർവൈജ്ഞാനികമായ കടന്നുകയറലുകൾകൊണ്ടും അസാധാരണമാകുന്നു. വൈവിധ്യവും വൈരുധ്യവും എന്നതിലുപരി സമകാലത്ത് വൈജ്ഞാനികാന്വേഷണങ്ങൾക്ക് കൈവരുന്ന പുതിയ സഹവർത്തിത്വത്തെയും സഹിഷ്ണുതയേയും ഏറ്റെടുക്കുകയാണ് 'അസാധാരണ ഇടങ്ങൾ' ചെയ്യുന്നത്.

ഈ പുസ്തകവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് നിരവധി കടപ്പാടുകൾ ഞങ്ങൾക്കുണ്ട്. സി.കെ.ജി സ്മാരക ഗവ. കോളേജിലെ ഊഷ്മളമായ സൗഹൃദങ്ങളും

സായാഹ്നങ്ങളും ഇതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഉണ്ട്. ഒരു ചെറിയ കോളേജിന്റെ ചെറിയ വെട്ടത്തിലിരുന്നു തുടങ്ങിയ ആഗ്രഹങ്ങളും ആലോചനകളുമാണ് (അ)സാധാരണ ഇടങ്ങളായി മാറിയത്. പരിമിതമായ സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് ഡിസിപ്ലിനുകൾക്ക് അതീതമായി ഒരു അന്താരാഷ്ട്ര കോൺഫറൻസ് വരെ സങ്കല്പിച്ചെടുക്കാൻ ഞങ്ങൾക്കായി. ആശയവിനിമയങ്ങളുടെ അത്തരം ഭൂമികയാണ് ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ അടിത്തറ.

ഈ പുസ്തകസംരംഭത്തെ പ്രതീക്ഷയോടെ കണ്ടിരുന്ന പ്രിൻസിപ്പാൾ ഡോ. എ.എൻ. പത്മകുമാരി, ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഭാഗമായിരുന്ന പ്രിയസുഹൃത്ത് അഭിലാഷ് മലയിൽ, ഉറച്ച പിന്തുണയുമായി എന്നും ഒപ്പം നിന്ന ഡോ. സി.ജെ. ജോർജ്ജ്, പുസ്തകപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ കാലത്ത് ചരിത്ര വിഭാഗം അധ്യക്ഷനായിരുന്ന പ്രൊഫ. എ.കെ. കുട്ടികൃഷ്ണൻ, സൗഹൃദങ്ങളുമായി ഒപ്പം നിന്ന പി.ആർ. ഷിന്റോർ, പ്രമോദ്. ഇ.കെ., ഗ്രീഷ്മ. എച്ച്., സത്യൻ. വി.ടി., പ്രതീഷ്. എൻ.എം. എന്നിവർക്കും, ലേ ഔട്ടും കവർ രൂപകല്പനയും നിർവഹിച്ച ഡി ഡിസൈൻ സുഹൃത്തുക്കൾക്കും, ഈ സംരംഭത്തിന് സാമ്പത്തികസഹായം നൽകിയ കോഴിക്കോട് ക്ലസ്റ്റർ ഓഫ് കോളേജസിനും, സി.കെ.ജി.സ്കൂൾ ഗവ.കോളേജ് പബ്ലിക്കേഷൻ വിഭാഗത്തിനും നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ഡോ. സജീവ്.പി.വി/ ഡോ.രാമദാസ്.പി

TRADE ROUTES AND THE ADVENT OF CHRISTIANITY IN KERALA DURING THE EARLY HISTORIC PERIOD

■ Shelly Johnny

The advent of Christianity in Kerala has been associated with the coming of Judas Thomas, the disciple of Jesus Christ in the mid-first century C.E. The veracity of the traditions associated with Thomas's mission in India has been explored before in the context of the conditions existing in peninsular India during the early historic period. The purpose of this paper is to understand the West Asian context in which Thomas's mission to India originated. Through this approach, what is sought is the nature of the Christian influence that could have arrived in India through Thomas as there were differences within the early Christian movement within the first few decades after the time of Christ. The origins of Christianity will be placed within the Jewish context as this will help us in better appreciating the motive and scope of Thomas's mission to India. Another issue that will be addressed is the identity of the earliest Christians of Kerala as to whether they were foreign diaspora traders or belonged to the indigenous population. While what is termed as Christianity today originated in West Asia and

was carried through trade routes to South India, it encountered the particular socio-cultural environment of early historic Tamilakam. Early Christianity in Kerala responded to this environment and was influenced by it. Finally, what is of significance are the trade routes through which Christianity arrived in Kerala. The study of these routes will not only help us in understanding the nature of early Christianity in Kerala but also how trade and the spread of religion were closely connected during the period under concern.

Jesus and Judaism

While it was earlier considered that there is absolutely no credence to the traditions about Thomas's mission to India, a number of historical sources and evidences from archaeological excavations in recent times point to the extensive trade relations between South India and West Asia during the first two centuries C.E. Therefore, it is now understood that the conditions necessary for the arrival of Thomas did exist in the first century C.E. At the same time, scholars who consider it probable that Thomas came to India have focused mainly on his personality and the manner in which he established churches on the Malabar and Coromandel coasts based on Biblical accounts, Apocrypha and the traditions of West Asian Christians and the Thomas Christians of Kerala.¹ In order to understand the evolution of Christianity in Kerala, it is vital to study the nature of the Christian influence that arrived in the Kerala by looking at the context of the early Christian church in Palestine from which Thomas began his mission to India.

Christianity emerged as a messianic movement among the Jews in first century Palestine. Jesus and most of his followers were Jews. The term "Christians" began to be used to describe the movement only at a later period at Antioch after the time of Jesus.² Luke, the author of the *Acts of the Apostles* does not tell us how early Jesus believers were called Christians in Antioch. Luke leaves room for the origin of the term Christian in Antioch up to the 90s C.E., his own lifetime. Luke uses

the term again in *Acts* attributing it to the Jewish King Herod Agrippa.³ This term which is also used in *The First Letter from Peter*⁴ and in the *Didache* (Greek for teaching) or what is known as *The Teaching of the Twelve Apostles*⁵, one of the earliest sources written in Syria ten years before the gospels of Matthew and Luke, does not denote membership in a certain religious community, and even less in a separate religion.⁶ Rather than depending on new terms such as "Christian" or "Christianity", the early church translated the various Easter experiences or the rising of Jesus into concepts derived from the biblical Jewish tradition, such as the holy ones, the elect, the just, and the poor. This use of biblical Jewish terminology taps into the collective Jewish consciousness.⁷

During the time of Jesus and in the early period after his crucifixion, the movement was also described as that of the Nazarenes.⁸ While it was earlier thought that Nazarene referred to Nazareth the town where Jesus lived, it is now accepted that the term refers to a religious movement and not a geographical location.⁹ The concept of messiah that was adhered to by the Nazarene movement was derived from Jewish prophetic traditions. Jesus was regarded by the movement as the messiah fulfilling the prophecies mentioned in the Jewish scriptures. This does not mean that Jesus saw himself in complete agreement with Jewish tradition and practice. There is severe opposition between Jesus and the Pharisees, the orthodox Jewish party of that time, on several issues which comes to light in several places in the Gospels.¹⁰

The Gospels displays Jesus regarding himself as a higher authority than even the Torah (the Jewish Law) on matters such as ritual purity, observance of the Sabbath as a holy day and divorce. His acceptance of tax-gatherers and mixed race of the Samaritans who were despised by law-observant Jews was an outrageous provocation from the Jewish point of view. Same was the case with his acceptance of Gentiles or non-Jews. No planned limitation of the Christian mission to Jews can be seen in the earliest sources. Texts make it clear that Jesus displayed a fundamental openness to Gentiles which corresponded to his attitude, to 'tax-gatherers and sinners' and Samaritans.¹¹ Helmut Merkel suggests

that the openness of Jesus even with regard to non-Jews is connected with the fact that Jesus detached religion from national soil. By this 'un-limitation' he made the essential preparation for the Gentile mission.¹²

Dissensions within the Early Christian Church and the Apostolic Council of Jerusalem

On the other hand, the Early Christian Church at Jerusalem including the apostles after the time of Jesus showed greater concern for the observance of Jewish law. The Nazarenes in the period immediately following the crucifixion of Christ were distinguished from their fellow Jews in their belief that Jesus, crucified and raised, was God's promised Messiah and in certain practices like fellowship, breaking of the bread and baptism. In all other respects they remained loyal Jews, worshipping at the temple according to the established Jewish pattern and apparently faithful in the adherence to Torah (the Jewish Law).¹³ The greater preference for Jewish practices is evident in certain Gospel accounts which reflected the views of the early Christian church in Palestine during the post-crucifixion apostolic times rather than the authentic teachings of Jesus. An example of this is saying of Jesus in the Gospel of Matthew where he tells his apostles to limit their mission to Jewish areas and not go to any Gentile territory or any Samaritan towns.¹⁴ Since the passage fits into the Jewish and Jewish-Christian horizon and at the same time contradicts authentic tradition about Jesus, the conclusion is that it is of secondary origin.¹⁵

One of the reasons for the adherence to Jewish tradition by the Early Christian Church could be because of the very location of the church at Jerusalem which contained the Temple of Jerusalem. The Temple of Jerusalem was the very centre of Jewish spiritual life and tradition visited by Jews from all over the world. Such an environment would have created the need for greater observance of Jewish practices by the apostles and the early Christian community. While the Jewish context of early Christianity is evident, what is important

here is how this context affected the proselytizing missions of the early Christians. We have already seen how the early Christian church aimed to conduct missions among the Jews. Jewish authors in the centuries immediately preceding the first century of the Common Era hoped that the twelve tribes of Israel, who had been scattered by the Assyrian invasion centuries earlier, would be restored. The sect associated with the Dead Sea Scrolls also expected the same. This tradition continued in early Christianity and therefore the reference to the judgement of the twelve tribes of Israel by the twelve apostles of Jesus.¹⁶ The Early Christian Church at Jerusalem believed that the acceptance of Christianity by the Jews would lead to the restoration of the lost tribes and fulfilment of biblical prophecies.

To be sure, the Nazarene movement or the Early Christian Church was not exactly homogenous in nature. Besides a leadership and majority who favoured observance of Jewish regulations and belief, there was a section of Jews who were influenced by Greek culture within the early church. There were tensions between those Luke calls the 'Hebrews' and the 'Hellenists' – most likely Aramaic-speaking Jews from Palestine who were more observant of Jewish traditions and Greek-speaking Jews from the Diaspora respectively. The Greek-speaking Jews developed a theology more critical of law and temple than that held by the Hebrews.¹⁷ The law observing Jews were termed as 'Jewish Christians' by Ferdinand Christian Baur, the famous Tübingen scholar who argued that the development of early Christianity was to be understood fundamentally in terms of a conflict between Petrine Jewish Christianity and Pauline Gentile Christianity. On this view, Jewish Christianity is that form of Christianity associated with Peter, James who is described as Jesus' brother in the Acts of the Apostles, and other Jerusalem Christians. But the question of how to define 'Jewish Christianity' remains a matter of ongoing debate and doubts exist on the rigid ideological compartmentalization of the Jewish Christians and Gentile Christians as there was considerable diversity and plurality among both groups.¹⁸ As supporting evidence for the latter point there were splits within the Jewish Christians from

the second century onwards. The church historian Epiphanius in his work *Panarion* written in 376 C.E.¹⁹, mentions about the divisions among the Jewish Christians and how the term Nazarene which was used earlier to describe the entire movement of Jesus was now used to describe only one of the groups of the Jewish Christians.²⁰

Judas Thomas who was one of the apostles of Jesus was certainly part of the leadership of the Jewish Christians of the early Christian church at Jerusalem. Thomas shared in the vision of his fellow Jewish Christians of how belief in Jesus as the promised messiah would unite the lost Jewish tribes scattered all over the world. The presence of Hellenized Jews in the early Christian church would not have impacted upon such beliefs as the Jewish Christians were in the leadership positions of the movement. Stephen who was one of the leaders of the Hellenists was tried by the Jewish establishment and stoned to death in 36 C.E as mentioned in Acts of the Apostles.²¹ During this phase it was the Hellenists of the early church who were particularly persecuted and driven from Jerusalem. It was the Hellenists who were primarily responsible for taking the gospel to non-Jews, and not requiring from Gentile converts full adherence to Jewish law.²² The leadership of the early Christian church began to accept Gentiles into the church only with the successful missionary activities of Paul among the Gentiles.

Traditionally, Thomas is believed to have arrived on the Malabar coast in 52 C.E. There is no means to verify the accuracy of this account. The decision of the Jerusalem church to accept Paul's Gentile mission is believed by scholars to have been taken in a meeting known as the Apostolic Council of Jerusalem held in 49 C.E. The Council was conducted to settle differences that occurred between Jewish Christians and Gentile Christians. Some Jewish Christians from Judea had arrived in Antioch propagating the view that Gentile converts must be circumcised, in opposition to the policy established there that Gentiles need not become Jews. The church at Antioch had developed a mediating stance with respect to the Law of Moses. The meeting in Jerusalem was arranged in order to try and resolve the resulting dissension and disagreement. Paul and Barnabas were the most prominent representatives

of the Antioch church at this conference who opposed the view that Gentiles must be circumcised. Besides Paul and Barnabas, the meeting was attended by the apostles and elders of the church.

James, the brother of Jesus, was prominent in proposing a settlement that did not require full conversion to Judaism from Gentile believers and did not require their circumcision, but which laid down certain legal prescriptions for them which was called the 'Apostolic Decree'. Circumcision was not imposed as a requirement, and Paul's mission to the Gentiles was apparently recognized as valid.²³ While the Gospel account mentions the apostles as having attended the Apostolic Council there is no mention of their names or of all the apostles being present. The last time all apostles are mentioned by name is when they all met together with other followers to choose a successor for Judas Iscariot, the apostle who betrayed Jesus and committed suicide.²⁴ This was in the immediate aftermath of what is traditionally believed by the church as Jesus' departure from earth to heaven or ascension soon after the crucifixion and the resurrection. The crucifixion is dated to have taken place in 33 C.E.²⁵

Most of the apostles are believed to have gone to different parts of the known world for spreading Christianity after the day of the Pentecost which was a traditional Jewish festival but became relevant to Christianity as the day when the Holy Spirit is believed to have descended upon the apostles. This incident is mentioned as having occurred shortly after the choosing of a successor to Judas.²⁶ Therefore the mention of the apostles at the Apostolic Council of Jerusalem can only mean those apostles who were present in Palestine at that juncture. Paul mentions in his letter to the Galatians that in a meeting that he had with the leadership of the church at Jerusalem on a visit before the one during which the Apostolic Convention was held, Peter and John were present besides James the brother of Jesus, Barnabas and Paul himself.²⁷ So it can be stated that Peter and John, the son of Zebedee were the only apostles from among the twelve who were present during the Apostolic Council.

James F. McGrath has suggested that Thomas was not present during

the Apostolic Council of Jerusalem. Thomas's name is connected with Syria and Edessa in the period immediately following the crucifixion. Yet Thomas is ignored in Paul's letters and the canonical Acts of the Apostles. Paul, who caused controversy in Antioch in Syria, which was apparently his base of operation for a time, nevertheless makes no mention of contact or interaction with Thomas. According to McGrath, it is highly unlikely that Thomas would have been present, even if only as one of many leaders of the church in Eastern Syria, and yet would not have become involved in the church's first great debate. Another question that he has raised is why the church of Edessa, which claimed an indirect link to Thomas, would have placed his activity primarily in Parthia and India, were it centred somewhere closer to them. The easiest explanation is that Thomas was in contact with this church, but his location and primary activity was elsewhere.²⁸ Thomas is believed to have travelled the furthest from Palestine for spreading Christianity making it even more unlikely that he would have been present for the Apostolic Council at Jerusalem. This means that Thomas was not present when the mission to the Gentiles was accepted by the church and would have been present only at a time when the influence of the Hellenized Jews was limited in the Nazarene movement. Thomas, at least during the beginning of his mission in West Asia, was clearly part of attempts to bring the Jews located outside Palestine and scattered in different parts of Asia to the fold of the early Christian church. This is the possible motive for his arrival in India in a context where Jews from Babylon were involved in the different trade routes linking West Asia and India.

Shifting Prominence of Trade Routes in the Western Indian Ocean and Trade Diasporas during the Roman/Parthian Period

In the first century B.C.E. and the first century C.E. we obtain references to Jewish involvement in long-distance trade. Among the trade

routes linking the Roman Empire's trade with the east, the series of routes from Syria to the east involved the most number of Jewish traders. This could have occurred due to the spread of Aramaic speaking Jews from Babylon all across Mesopotamia and Syria who had been carried there as captives by the Babylonians after the defeat of the kingdom of Judah and the destruction of the first Temple of Jerusalem in the sixth century B.C.E. Palestinian Jews represented a minority among Jews as a whole. More than two thirds of all Jews lived in the Diaspora, the majority being proselytes and offspring of proselytes. Many Jews lived beyond the borders of the Roman Empire, particularly in Mesopotamia.²⁹

The evidence for involvement of Jewish traders in other trade routes from the Roman Empire to the east is minimal. The exception is the trade routes from Alexandria in Roman Egypt. Exports from Alexandria were collected and put on aboard Nile boats, brought up-river to Coptos, transferred there to donkeys and camels, and carried across Egypt's eastern desert, to the Red Sea ports of either Myos Hormos or Berenike, then from there through the ocean to Southern Arabia and to north-west India and southern India with another sea route going to East Africa.³⁰ There are references to Hellenized Jews being involved in long-distance trade along this route.³¹ But only the routes through Syria and the Euphrates River is worth scrutiny for the purpose of this study as Thomas' mission in Syria and Parthia as mentioned in tradition falls under the geographical proximity of these routes.

Among the series of routes passing through the Euphrates River there is the overland silk route which ran through the urban centres in northern Syria, crossed the Euphrates River and across Persia to Central Asia and China. Although this route saw involvement of Jewish merchants it will be looked at only partially as the entire route is not associated with the mission of Thomas except for a few sites. These are the cities in Syria which were involved in the silk trade and also linked to Thomas' mission in West Asia. The overland silk route touched the cities of Edessa and Nisbis in Syria before reaching the

Euphrates. Talmudic literature attests the presence at Nisbis of Jewish silk merchants although no accurate date can be given for this mention.³² Edessa was involved in the reprocessing of various goods, especially silk.³³ This route crossed the Euphrates at Zeugma and went to Seleucia/Ctesiphon before going further through Persia to the east.³⁴

The second route from Syria departed Antioch and also crossed the Euphrates at Zeugma. Strabo mentioned merchants crossing the Euphrates and then travelling toward the province of Babylon through the area between the Tigris and the Euphrates. This was because using the Euphrates River to reach the Gulf was fraught with risk due to threats of attacks from nomadic chieftains while the route through the desert between the two rivers was well protected.³⁵ This route then provided access to the port of Sapsinou Charax at the head of the Persian/Arabian Gulf. Charax was the capital of the kingdom of Characene also known as Mesene. From Charax, ships would then sail to the port of Forat near modern Basra, which was situated in the Gulf proper from where they would sail to destinations on the Indian Ocean littoral.³⁶

There is evidence of Jewish merchants active at Sapsinou Charax. Some of the merchants reached positions of power and influence in the kingdom of Mesene comparable to those held by the merchants from the caravan city of Palymra who were most powerful. The Jewish historian Josephus mentions a Jewish merchant named Ananias who had access to the palace at Spasinou Charax and was able to teach his religion to some of the palace women and to a prince of Adiabene resident at that time in Charax. Adiabene was a vassal kingdom within the Parthian Empire located in the northeast of Mesopotamia in the Tigris area. Ananias must certainly have been a man of influence although there is no evidence that he held a post comparable to the Palmyrene satraps of the Mesene kingdom.³⁷

Another route which crossed the Euphrates though not at Zeugma began from the caravan city of Palymra in the desert of southern Syria. The route crossed the Euphrates and then traversed the desert

between the two rivers to reach the Gulf. This route is crucial not because of Jewish commercial activities along this route. The Jews are not attested to have been present at Palmyra or at least as an influential trading group. The factor here is how the Palmyrene traders would have affected the status of Jews who were operating in the Gulf from the kingdom of Messene as the inscriptions at Palmyra attest to Palmyrenes being mainly active in the Gulf area and not in the silk trade on the land route eastwards. The Palmyrenes had influence in Messene and some of them occupied high administrative positions. Specifically, the inscriptions of Palmyra refer to these traders as being involved in trade only in north-west and western Indian ports with no references to South India.

The first century B.C.E. was a period of change with regard to the oceanic routes from West Asia to India. Before the discovery of the latitude used to sail directly across the ocean and use of the monsoon wind system, ships from the Persian/Arabian Gulf would have traversed the entire length of the coast from Mesopotamia to Barbarikon in North-West India and Barygaza or modern day Broach in Western India. This does not mean that commodities would not have been traded between Parthia and Kerala in South-West India as there were indirect relations between the two regions even in the Seleucid period with Indian merchant groups in North-West and Western India as intermediaries. Rachel Mairs has stated that the itineraries given in the *Periplus Maris Erythraei* and *Parthian Stations* by Isidore of Charax which mainly pertain to maritime and overland trade routes during the extensive use of the monsoon wind system are not necessarily routes to be followed by a single merchant with a single cargo from beginning to end. They are networks, controlled and operated by many different political and commercial players, with numerous possible side-routes, way stations and points of exchange and transshipment.³⁸

Before the first century B.C.E., unlike the Persian/Arabian Gulf region, ships from Egypt did not make the trip directly to India. Instead the cargo that did make the journey was transhipped from Indian and

Arab ships at one of the southern Arabian ports. The *Periplus Maris Erythraei* mentions a time when there were no direct sailings from Egypt to India, but all cargo was transhipped at Eudaimon Arabia (Aden).³⁹ The trade between West and India was greatly facilitated by the discovery of the use of the monsoon winds by Greek seamen, which enabled the ships trading with India to travel there directly crossing the ocean instead of making the long and dangerous coasting voyage. The date of the monsoon's first use by Greek sailors has been much disputed, but its use was clearly well established by the time of the writing of the *Periplus* in the middle of the first century C.E. In addition, Strabo's mention of a vastly increased trade between Egypt and India after the Roman annexation of Egypt would certainly seem to indicate that the monsoon was known and used in his time which was the late first century B.C.E.⁴⁰

The southwest monsoon facilitated swift travel from western to eastern destinations in April-May and August-September, most ports being inaccessible due to strong winds in June-July. Westward departure from Indian destinations with the northeast monsoon was possible between mid-October and March. Voyage in the seas apart from these periods is risky because of the nature of transition between two monsoons when the wind ceases to be fixed and turns variable. Travellers extending their journeys up or down the Red Sea or Persian Gulf also had to take account of other regional wind systems, further narrowing the potential sailing seasons. Traffic between most main destinations was limited to one round-trip per year, meaning that the travellers would have to stay in the ports they visited for prolonged periods of time, awaiting the right time to return.⁴¹ There is also the view that it is not just the knowledge of the system of winds during the monsoons that facilitated sailing across the ocean. The key factor is the knowledge that by sailing the 12° latitude east from the Horn of Africa the next landfall was exactly in north Kerala. The Romans were well aware of the latitude parallels. Strabo, recorded a similar example of Sri Lanka which 'lay on the same parallel' as East Africa.⁴²

There is archaeological evidence of the time needed for the

transportation of cargo along prominent maritime and overland trade routes during this period. In the 1930s, excavations at the site of Begram, around sixty kilometres to the north of Kabul in Afghanistan, uncovered two storerooms full of luxury goods from such far-flung regions of the ancient world as the Graeco-Roman Mediterranean, India and China. The hoard is believed to be from the first century C.E. and the second century C.E. Despite its great distance inland, Begram was connected into the Indian Ocean and Red Sea trade through ports and river routes. Scholars consider the hoard at Begram as a commercial storage and distribution site. The rooms in which the objects were found were sealed off. Because of the length of time required for ancient trade to make its way between distant points, there was need for long term protection of goods while awaiting further movement.⁴³ While the archaeological evidence mentioned above refers to overland trade the case cannot be very different for maritime trade considering the waiting period for favourable weather to undertake the voyage.

In the first century B.C.E., traders operating through the Persian/Arabian Gulf began trading with Kerala through the South Arabian transshipment terminals like Kane and Khor Rori using the monsoon winds. This is attested to in Appian's account about Indian goods being sold in Mesopotamia mentioned in his description about Mark Antony's attack upon Palmyra in 41 B.C.E. Gary K. Young feels that these goods could be Indian spices.⁴⁴ There is also archaeological evidence available in Sri Lanka which points to Parthian commodities reaching South India and further, through Southern Arabian transshipment points. The traders from the Persian/Arabian Gulf region including Babylonian Jews would have begun arriving in Kerala in a situation when the major impetus for maritime trade in Kerala was not the commercial relations with West Asia. In fact from the fourth century B.C.E. itself, Tamilakam or the extreme south of Peninsular India was involved in maritime trade exchanges with northern and western India. The *Arthashastra* mentions pearl trading in the Periyar region of Kerala.⁴⁵ Clarence Maloney in a significant paper pointed out how early

classical Indian diffused from northern and western India not over-land but through maritime routes along the coast. These maritime trade routes originated mostly in Gujarat and Sindh before the Mauryan period.⁴⁶ The reason for the sea traffic to the extreme south was the availability of pearls in the straits between India and Sri Lanka and these routes from western India linked South India and Sri Lanka.⁴⁷ Arikamedu, the port site in Tamil Nadu was already a 'dynamic' port before the arrival of Roman trade.⁴⁸ Peter Francis Jr. disagrees with the definition of Arikamedu as an 'Indo-Roman trading station' or to assess its value only in terms of its interactions with the Mediterranean world. The evidence shows that Arikamedu looked towards the eastern Indian Ocean than to the west.⁴⁹ The vast amount of pottery sherds discovered from the site of Pattanam north of Kochi in Kerala which produced evidence of Indo-Roman trade contacts, belong to the local and regional trade circuits of the early historic period.

Due to the long duration of the trade voyages, traders operating through the Parthian Empire would settle in ports in West Asia and India. Philip D. Curtin refers to traders who would remove themselves physically from their home community and go to live as aliens in another town important in the life of the host community. There, the stranger merchants could settle down and learn the language, the customs, and the commercial ways of their hosts. They could then serve as cross-cultural brokers, helping and encouraging trade between the host society and people of their own origin who moved along the trade routes. At this stage, a distinction appeared between the merchants who moved and settled and those who continued to move back and forth. What might have begun as a single settlement soon became more complex. The merchants who might have begun with a single settlement abroad tended to set up a whole series of trade settlements in alien towns. The result was an interrelated net of commercial communities forming a trade network, or a trade diaspora.⁵⁰

The seasonal character of monsoon trade, shipwreck, piracy and slave trade, and demand for people who could facilitate process of cross-cultural trade made it likely that there existed significant

settlements of foreigners from all coasts of the western Indian Ocean in all major ports of call.⁵¹ Among the traders who operated through Parthian ports in the Gulf, the Greeks, Palmyrenes and Jewish merchants would have all established trading diasporas in ports like Barbarikon or present day Karachi in north-west India, Barygaza or modern day Broach in western India and Muziris in Kerala on the south-west coast of India. For a period after the beginning use of the monsoon wind system, most of the pepper from Kerala was carried to the ports in the Gulf and from there transported through Parthian and Syrian territory to ports in the Mediterranean.⁵² But the volume of trade is likely to substantially lesser than in the first century C.E. when Roman Egypt took over the pepper trade with Kerala. Babylonian Jewish merchants would have established trade diasporas in ports of the Kerala coast like Muziris and Nelkynda. The Babylonian Jewish merchants who settled in the ports of the Kerala would serve as brokers to other traders from their own community who moved along the trade routes.

There is archaeological evidence which shows that the Parthian Empire was pushed out from the pepper trade with Kerala by Roman Egypt during the first century C.E. Heidrun Schenk in her paper on Parthian glazed pottery from the site of Tissamaharama in Sri Lanka has pointed out that the dating for the Parthian glazed pottery imported to Sri Lanka belongs to the period from first century B.C.E. up to the first half of the first century C.E. pointing out to the role of Parthian trading groups in South India if not directly in Sri Lanka in the early period of the use of monsoon winds for sailing to India from West Asia. Nevertheless, within the second century C.E. they were finally discarded into Sri Lankan soil.⁵³ After this phase, there is less evidence of direct Parthian involvement in Kerala or any other part of South India. Evidence which was earlier thought to point out to Parthian trade relations with South India has been proved doubtful by Schenk.

A kind of Indian pottery referred to as 'Red Polished Ware' (RPW) has often been cited as occurring on sites along the Gulf.⁵⁴ According to Schenk a distortion of scientific and historical interpretations has

dated this kind of pottery to have emerged in the first century B.C.E. and commonly dated to the first centuries C.E. Such evidence has been often used to prove trade relations between Mesopotamia and the Gulf on the one side and India on the other during the first centuries C.E. The distribution pattern of a different kind of Indian pottery termed as 'Rouletted Ware' believed to be produced from the third to the first centuries C.E. also prove the dominance of Roman Egypt through the Red Sea route in the trade with India. This kind of pottery of occur at the Red Sea ports of Bernike, Coptos, Myos Homos (Quseir al-Qadim) and at the Southern Arabian ports of Kame and Khor Rori but are not traced at the Gulf sites. Schenk has opined that a review should be conducted of pottery from the Gulf termed as Rouletted Ware as it would point out the discrepancies.⁵⁵

There is enough evidence which point out to extensive trade relations between Roman Egypt and Kerala. What is important here is how the growing prominence of Roman Egypt in the pepper trade with Kerala and the loss of Parthia's access to this trade would have certainly affected the status of the Babylonian Jewish trading Diaspora in the ports of Kerala. Babylonian Jewish traders and other traders who operated from Parthian territory and who moved back and forth along the trade routes would have been the ones who would have lost access to the trade due to the rising prominence of traders from Roman Egypt unlike the Jewish trading Diaspora whose presence on the coast would have been of a more permanent nature. The Jewish traders who had settled on the coast would merely shift their services to the traders from Roman Egypt procuring spices and other products from the interior for the latter. In the ninth century during the time of the Abbasid Caliphate in West Asia and a revival of the spice trade, there was similar arrangement where the indigenous Saint Thomas Christians of the Malabar acted as agents for the East Syriac Christians from Mesopotamia and Persia procuring spices for the latter from the spice producing areas of the interior.⁵⁶

The shifting trade pattern of the first century C.E. can be regarded as the beginning of a pattern where the prosperity of the

indigenous Christian traders of Kerala were dependent on their long-distance trade relations. The Babylonian Jews would be suitable as intermediaries between the traders from Roman Egypt and the natives because of their familiarity with Greek. Babylonian Jews had lived under the Greek Seleucid Empire from the fourth century B.C.E. to the second century B.C.E. when southern Mesopotamia came under the control of the Parthians. The Parthians themselves were imbued with Greek culture and the Arsacid dynasty of the Parthians even founded Greek cities.⁵⁷ There was another motive for Babylonian Jews to settle in Kerala and involve in Indo-Roman trade linking Roman Egypt and Kerala through the Red Sea. The involvement and influence of the Palmyrene traders in the commerce of southern Mesopotamia and the Persian/Arabian Gulf led to the exclusion of locals and Jews, who were not disposed to recognising the Palmyrene monopoly over trade matters. Palmyrene traders occupied administrative positions in the kingdom of Mesene and the Parthian Empire whose rulers had an interest in fostering trade with the help of these traders.⁵⁸ The influence of the Palmyrene traders in the routes from the Persian/Arabian Gulf to north-west and western India has been already discussed. Therefore it was in the interests of the Babylonian Jews to partake of the trade between Kerala and Roman Egypt.

The development of the Indo-Roman trade relations had an impact on society and administration in Kerala which led to the development of conditions which were favourable to the Babylonian Jewish settlers. Earlier the polities in the region of Tamilakam comprising Kerala and Tamil Nadu were clan based chiefdoms. According to Romila Thapar, the transformation of the chiefdoms to kingdoms was a gradual process which occurred due to the pepper trade with the Roman Empire. The exchange of pepper for items brought by the Roman trade first took place in centres that only gradually developed into commercial towns. The settlement of the chief as the hub of the redistribution of wealth would gradually grow into an administrative centre and this, together with the coming of trade, prepared it for a move

towards urbanism, as was the case in Uraiyur, Madurai and Karur.⁵⁹ The discovery of brick structures at Pattanam is evidence for this process.⁶⁰ By the time of the first century C.E., ports in Kerala like Muziris were accorded the status of emporia, which meant commercial ports with certain rights and privileges by Ptolemy while the same status is not accorded to other ports in western India like Sopara and Kalyan. The term is used in a very restricted sense to denote an Oriental market town, lying in or near the sea coast. In such an emporion, permanent lodges of foreign traders, including Graeco-Roman traders would be created under formal agreement with appropriate Indian rulers.⁶¹

A delegation is recorded from a Pandyan 'king' to the Roman emperor Augustus during the last decades of the first century BC. By the mid-first century AD both Pliny and the Periplus believed there were similar 'kings' of the Cholas and Cheras, who controlled directly various ports of Tamilakam, a view shared in the next century by Ptolemy. In the differentiated society of the period, each leader with his dependents, advisers, warriors, and bards – all of this widely attested in the courtly poems- created constant rivalry, and with rivalry there was a pressure to increase the display of wealth and patronage by increasing revenue. Demand for foreign goods and profits through commerce provided ways of achieving this end. The Chera 'king of Muziris' lived inland at Karur, while ruling a kingdom extending up the coast; the Pandyan king controlled the coastal ports south of Kochi while living 'far removed in the interior' at Modura (obviously Madurai), and so on.⁶² The move towards the development of urbanism and a more stratified society certainly created conditions apt for settlement of foreign traders like the Babylonian Jews with patronage of the rulers who had an interest maximising revenue in a milieu where display of wealth had acquired new meanings.

Because of the purpose and nature of Jewish religious literature and the section of society which produced them there are almost no references to the maritime activities of Babylonian Jews and other Diaspora Jews. In a study of Palestinian rabbinical (and related)

literature it has been found that there are only twenty-one Greco-Latin nautical loanwords for approximately the first four centuries C.E. these sources.⁶³ The rabbis constituted a distinct class in Talmudic Palestine, a class of scholars, though its individual members may have had professions and been craftsmen, their main interest was in the study of the law and the teaching of it. The literary testimonies that they left reflect mainly this aspect of their character and activity and only incidentally a broader picture of their everyday life. At the same time, there were vibrant, bustling Jewish communities in Caesarea, Tiberias, Ashkelon, Akko, Dor and Yavneh Yam. Jews were involved in international trade and even in maritime trade. The mere fact that a rare term taken from the seaman's jargon found its way into Talmudic parlance surely indicates that when the rabbis required specific technical nautical information they had access to it.⁶⁴

The same can be said about Babylonian Jewish religious texts. A wide spectrum of economic issues is reflected in several tracts of the Mishna and the Talmud entirely devoted to laws of commerce, transactions and market activity. Thus compensation for physical injury is based on the market value of slaves. It shows that the Jewish sages were aware of the market mechanism.⁶⁵ But there is no specific reference to Babylonian Jewish trade networks active in Indian Ocean trade or even maritime trade.

The only recourse then is to depend on the oral traditions of the Jews of Kerala. The Jews of Kerala claim to have arrived at Kodungaloor in 72 C.E. after the destruction of the Second Temple in Jerusalem.⁶⁶ This is very likely not just due to the nature of the trade routes which connected Syria, which is accessible from Palestine, and southern Mesopotamia, but also because of the close relations between Aramaic speaking Jews of Palestine and the Parthian Jews which was also strengthened because of the political rivalry between Rome and Parthia. Parthian Jews provided financial and military help to the Jewish rebels against the Romans. It is only then natural that the Jews of Palestine after the failure of the revolt would flee to Mesopotamia and then move on to North-West and Western India

through the Persian/Arabian Gulf. From there, Kerala was accessible through the coastal routes linking Gujarat on the one hand and Tamil Nadu and Sri Lanka on the other.

Judas Thomas and His Mission to India

Thomas began his mission in West Asia at a time when there were various factions, not separate religions, within Judaism competing for influence by gaining adherents.⁶⁷ The historian Josephus mentions that the Jewish missionary who converted members of the ruler's family at Charax did not require circumcision of his converts. A horrified Pharisee missionary arrived on the scene later and required that circumcision be performed.⁶⁸ There are certain things that can be observed here. One is that the attempts by different factions to gain members through missionary activities had spread out far away from Palestine into the Jewish Diaspora. The second is that factions within Judaism were not as demanding with regard to observance of Jewish laws in these environments and were also targeting Gentiles. This gives us clues to what would have happened to Thomas's mission when it arrived in Kerala whatever might have been the position of the church at Jerusalem. It is also crucial to note the progress of Jewish factions or parties which were not flexible in such matters. The literary remains and archaeological finds of Diaspora Judaism prove that even in later centuries the Pharisaic rabbis and their idea of normative Judaism took hold in the Diaspora very slowly.⁶⁹

The main sources of information for Thomas' mission to India are the traditions extant in the churches in West Asia and South India and also the apocryphal work *Acts of Thomas*. The Assyrian Church of the East or East Syriac church based in Iraq traces its origins to the evangelistic ministry of the Apostle Thomas along with Mar Mari and Mar Addai (Syriac for Saint Thaddeus), who were among Christ's seventy disciples⁷⁰. The ancient Syriac text *The Doctrine of Addai* record that Saint Thomas sent Thaddeus and Mari to preach to Abgar Ukkama (the Black)

V, ruler of the Kingdom of Osroene in northern Syria with Edessa as its capital.⁷¹ There were two reasons why the disciples were sent to the Kingdom of Osroene. One was that there were a large number of Jews in the kingdom. Secondly the Aramaic speaking population of the kingdom shared linguistic affinity with the Jewish population of Palestine and thereby with the early Christian church as well. Before the time of Jesus, the Hebrew language had been replaced by Aramaic as the spoken language in Palestine. Jesus himself spoke in Aramaic.

The Arameans were among the first Gentile converts to Christianity. The *Acts of the Apostles* mentions that Aramaic speakers from Syria were present on the day of the Pentecost when according to Christian belief the Holy Spirit descended upon the apostles and early church. It is mentioned that "Parthians, Medes, Elamites, natives of Mesopotamia, Edessa and Cappadocia" were present on that day.⁷² A large number of Arameans are believed to have converted that day.⁷³ As mentioned earlier the cities of Edessa and Nisbis were important centres along the overland silk route in which Jewish traders were present. Traditions associate the beginning of Thomas's mission to Edessa.

Thomas is believed to have later gone and ministered to the Arameans living in Parthia and Aramean speaking principalities and villages along its borders.⁷⁴ This means that Thomas would have used the route mentioned by Strabo which departed from Syria and crossed the Euphrates at Zeugma. The route then extended towards Babylon through the area between the Tigris and the Euphrates finally providing access to the port of Spasinou Charax at the head of the Persian/Arabian Gulf. There is one reference which attests that Thomas did not use the overland silk route and cross to Seleucia-Ctesiphon which had a huge concentration of Jews. In the third century Syriac work *The Teaching of the Twelve Apostles or Didascalia Apostolorum*, (different from the *Didache*) it is stated that

The whole of Persia, of the Assyrians...as far as the borders of the Indians...received the apostles ordination from Aggeus, the disciple of Addeus the apostle.⁷⁵

In the seventh century C.E., within the Assyrian Church of the East in Mesopotamia and Persia, the Metropolitan of Rev Ardashir of the Fars coastal province of Persia contested the authority of the Patriarchate at Seleucia-Ctesiphon in Mesopotamia. Earlier the Metropolitan of Fars was under the ecclesiastical authority of the Patriarch. During the authority of the Patriarch Ishoyahb III (in office from 650 C.E. to 660 C.E.), the Metropolitan of Rev Ardashir questioning the authority of Seleucia-Ctesiphon claimed that the church at Rev Ardashir or present day Rishahr had been first converted to Christianity by Thomas, while Seleucia-Ctesiphon has received knowledge about Christianity from merely Aggeus, the disciple of Addeus who was himself under Thomas.⁷⁶

This reference shows that Thomas reached the Persian/Arabian Gulf possibly at the port of Spasinou Charax. It also shows that from there he visited sites along the Gulf coast such as Rishahr with possible Jewish presence along the route which connected Persian/Arabian Gulf with North-West and Western India. The *Acts of Thomas* mentions that Thomas was accompanied by the merchant Habban to the kingdom ruled by a king called Gundaphorus.⁷⁷ For a long time, the name Gundaphorus was not considered as a historical personality. Then in the nineteenth century, archaeological excavations in Afghanistan and Pakistan revealed coins and an inscription called the Takht-i-Bahai inscription with the name Gundaphorus, the ruler of the Indo-Parthian Kingdom in North-West India whose rule lasted till the mid first century C.E.⁷⁸ More importantly, Gundaphorus's brother called Gad in the *Acts* possibly corresponds to the name Gudana found on coins in conjunction with king Gundaphorus. James McGrath has pointed out that while Gundaphorus could have possibly been known as a king of the East in Edessa during the composition of the *Acts*, Gad is not at all known outside of the numismatic evidence and the *Acts*.⁷⁹ This has led to a revaluation of the *Acts of Thomas*. Details in the *Acts of Thomas* and the direction of the routes point out to Thomas having landed at the port of Barbarikon.

Thomas would have conducted his missionary activities in the area

around the Indus River. It is interesting to note that in the first half of the twentieth century a group of Hindu fakirs calling themselves using the Aramaic term Barthomai, meaning the sons of Thomas, was noticed by Reverent R. A. Trotter at the city of Thatta in the Sindh province of present day Pakistan. They venerated Thomas under the name 'Thuma Bhagat'. They claimed that they were descendents of Christians baptised by Thomas himself and that in their secret society they owned books and relics to support their position. In the words of Trotter, no outsider, either Indian or European, has had access to the materials possessed by the sect and individual members are hard to come by.⁸⁰ After conducting his missionary activities, the *Acts* states that Thomas was martyred in a neighbouring kingdom of Mazdai.⁸¹ There is no mention of Thomas having made a voyage to South India.

On the basis of the report in the *Acts of Thomas* and evidences of Gundaphorus, some scholars argued that Thomas conducted his mission only in the North-West India and did not go to South India while others have argued that the account in the *Acts* is just a myth and that Thomas went only to South India and not to the North-West India on the basis of the strong traditions attesting his arrival in Kerala and Mylapore in the south-east of India on the Corromandal Coast of Tamil Nadu. The consensus of other scholars including Samuel Moffett is that both theories are reasonable, and far from being mutually exclusive, can be interpreted as strengthening each other. It is just as possible that Thomas left for South India after preaching in the North-West.⁸² This view also confirms to the nature of the trade routes as it existed at that time. The routes from Persian/Arabian Gulf led mostly to North-West and Western India and not to South India. Therefore Thomas is likely to have arrived in the north and then would have left for the south after becoming aware about the presence of Jewish settlements in Kerala. A possible motive for Thomas leaving the North-West that has been pointed out is the Kushan invasion of the Indus Valley in 50 C.E.⁸³

According to South Indian tradition, Thomas arrived in 52 C.E. at Kodungaloor which is believed to be near the port of Muziris from the

island of Socotra in the Indian Ocean.⁸⁴ Here it must be added that there is a strong probability of Thomas having arrived at Barygaza in Western India. Eusebius mentions that Pantaenus of Alexandria arrived at Kalyan on the Konkan coast in Western India in circa 190 C.E. and met Christians of that location who said that they possessed the Gospel of Mathew in Hebrew provided to them by Bartholomew, the apostle of Jesus. According to Samuel Hugh Moffet, it is more likely that the name Bartholomew refers to a Jewish-Christian missionary from West Asia than one of the twelve apostles.⁸⁵ The sixth century account of the merchant Cosmas Indicopleustus refers to the presence of East Syriac Christian traders at Kalyan.⁸⁶ While Barygaza or Broach was an important port in the first century C.E., rivalry between Ksatrapa rulers and Satvahana kings over control of the port resulted in the development of rival ports like Kalyan and Sopara.⁸⁷ We can expect, foreign merchants like Babylonian Jews to shift base to Kalyan from Barygaza because of such changes.

As there would be little or no presence of West Asian trading groups along the coast from Western India to Kerala, the natural option would then be to board a ship going back to the Red Sea from Barygaza touching Socotra Island and the ports in Southern Arabia. If Kerala was the ultimate destination then it would be imperative to disembark at Socotra and then board a ship to Kerala rather than going to Southern Arabia. There is archaeological evidence of Indian traders at Socotra mostly from North-West and Western India with the discovery of Brahmi inscriptions dating from late second century C.E. to the fourth century C.E. But the Periplus mentions Indian traders at Socotra in the first century C.E. itself.⁸⁸ The traditional belief of Thomas' mission in the Malabar is recorded in the work titled *Thomma Parvam* compiled by Thoman Parvam in 1601 and beyond that date to an oral narrative handed down in one family line for forty-eight generations. According to this source, the earliest converts of Thomas were the Jews who had settled in Malabar. Later thousands were converted- 6,850 of the Brahman caste, 2,590 Kshatriyas, and 3,780 Viashyas, not to mention two kings and seven village chiefs whom he ordained as

bishops and leaders of the church. More Jewish converts were made notably a Jewish prince named Kepha, Syriac for Peter, who was ordained a bishop when Thomas left to continue his work throughout India. He founded seven churches, usually named as Kodungaloor, Kollam, Paravur, Kokkamangalam, Niranam, Palayur and Chayal or Nilakal. He preached both west and east and it was in the east that he was martyred, at Mylapore near Madras where his tomb is held in reverence to this day.⁸⁹

It is important to place the written sources and oral traditions including the *Acts of Thomas* and *Thomma Parvam* in their historical contexts. James McGrath has questioned the tendency of scholarship on the *Acts* to swing back and forth between polar dichotomies of historicity and ahistoricity, with little attempt to define a middle ground.⁹⁰ Annette Yoshiko Reed has pointed out to the relevance of the less explored Syriac Christian literature to our understanding of cross-cultural and civilizational encounters. The representation of "eastern" people in Syriac literature offers an alternative view to what is described in classical "Western" Greek and Roman literature and destabilizes the distinction between "East" and "West".⁹¹ Edessa where the *Acts* was composed seems to have been the first centre of literary production in Syriac, a dialect of Aramaic that may have originated there. Edessa was located on the eastern border of the empire, and this border was far from stable. While Greek learning flourished among the city's elites, the material culture of Edessa attests the absorption of Nabataean, Judean, Parthian, and Persian elements.

The *Acts of Thomas* belongs to early Christian genre of "apocryphal acts" wherein novelistic motifs are used to recount the miracles, missionary travels, and martyrdoms of Jesus's apostles. At the same it contains information which betrays some awareness of India as in the mentioning of the name of Gundaphorus, the Indo-Parthian ruler. The *Acts of Thomas* was composed, at least in part, as a Christian counter-narrative to a contemporary "pagan" work, namely Philostratus's *Vita Apollonii*. Written in the early third century C.E., this work celebrates the life and deeds of the first-century Anatolian holy

man Apollonius (ca. 40-110 C. E.) and mentions how he goes to India and gains otherworldly knowledge and the power to work miracles which he then takes back to the Roman Empire. On the other hand, Thomas in the *Acts* is a healer and wonder-worker who is able to surprise and surpass the Indians themselves.⁹²

McGrath has suggested that author of the *Acts* could have gained information about Thomas's mission to India from one or more letters believed to have been sent by Thomas from India mentioned in the Syriac *Doctrine of the Twelve Apostles*.⁹³ The *Acts* could also have been compiled in response to the visit of an Indian delegation likely from North India in 218 C. E. to the Roman emperor. There is the possibility that religious and cultural knowledge was exchanged during the encounter and also there is a mention of the delegation having met with the Christian philosopher Bardaisan of Edessa.⁹⁴ It is perhaps from this interaction that Bardaisan gained knowledge of Christians in the Kushana Empire which he mentions in his Syriac work *Book of the Laws of the Countries* written in the third century CE.⁹⁵ This is a confirmation of Thomas's mission in North-West India. Edessa during the third century CE when the *Acts* was written appears to have greater knowledge of the land and sea routes to North India while lacking definite knowledge of South India as is reflected in the total absence of references to South India in the *Acts*. But there are hints of some contacts. There have been claims by Edessan inhabitants that they had Thomas's body carried there by an Indian merchant at least from the fourth century onwards.⁹⁶ But whatever meagre knowledge about South India that could have existed in Edessa, does not appear to have found its way into the Syriac Christian literature composed during the third century CE.

While looking at the South Indian traditions and especially the *Thomma Parvam*, one would have to agree with Mathias Mundadan's position which is to basically that one should not accept uncritically the details of the tradition, nor the facile and plausible – not to say the fantastic interpretations given to places, names, persons, inscriptions, and so on.⁹⁷ The references to Brahmins, Kshatriyas and

Vaishyas reflect the caste hierarchy that developed later in Kerala after the advent of Vedic Hinduism and can be seen as an attempt by the Saint Thomas Christians to claim higher caste status. While there are references to Brahmin poets who composed some of the works of the Sangham literature dated to between 200 B.C.E. to 200 C.E., the number of Brahmins attested to in the traditions about Thomas did not reflect the reality as it existed in the region.⁹⁸ Brahmin migrations to the Kerala and establishment of colonies are dated to the seventh-eight centuries C.E.⁹⁹ Similarities have been noted between the *Margamkali* or the 'Song of the Way' which is accompanied by a sacred dance narrating the introduction to Kerala of the "marga" or Christian way of worship by Thomas and the song of the *Yathrakali*, the journey song of the Nambuthiris (Kerala Brahmins).¹⁰⁰ But this alone cannot stand in as evidence that Brahmins converted to Christianity as a result of Thomas's mission.

At the same time, it is clear that Christianity grew within the cultural milieu of Kerala adopting its social and cultural moorings and at the same time accepting and worshipping Christ as their Lord. Susan Bayly has pointed out that certain structures – for example, blood cults, warrior cults, honour codes – are so deeply embedded in the regional culture that any religious system that arrived in Kerala or Tamil Nadu had to come to terms with them.¹⁰¹ Considering the fact that the Syrian Christians of Kerala follow indigenous traditions and practices, it is clear that there were natives who were influenced by Thomas's mission to Kerala. At the same time we know that Thomas's arrival in India was part of the attempts by the Early Christian Church at Jerusalem to propagate among Jews the belief that Jesus was the messiah. This paper suggests that Thomas's mission in Kerala resulted in the formation of two groups of believers in Jesus. The first would be Babylonian Jewish Diaspora members in Kerala who became Jewish Christians with belief in Jesus as the messiah while remaining loyal Jews adhering to the Torah. The second group is likely to be broader in nature with groups from various indigenous belief systems considering Jesus as one among a pantheon of gods. Neither of these groups

can be considered "Christian" in the manner in which we consider today.

It is difficult to define the socio-cultural identities of the second group. They could have been derived from trader groups of Kerala who were involved in the long-distance maritime trade, were literate and competent enough to be receptive to the missionary activity of Thomas and were already exposed to the religious/cultural influences of West Asia. Evidences of the presence of these traders in West Asia in the form of Tamil Brahmi script have been obtained from Myos Hormos, the Early Roman port in Egypt and Khor Rori in Oman, Southern Arabia.¹⁰² This group could have also included people who were involved in the coastal sea traffic extending from Gujarat to southern Tamil Nadu and Sri Lanka. Belief in Jesus did not result in the obliteration of pre-existing beliefs among these believers and the South Indian cultural landscape-saturated with notions of social hierarchy and cults devoted to fierce goddesses and blood-stained warrior-heroes-profoundly affected them.¹⁰³ There are examples of such groups in West Asia dating to the earliest period of Christianity who combined belief in Jesus with Hellenistic, Jewish and Oriental belief systems, mysticism, fertility cult practices, transmission of secret knowledge and worship of the divine feminine.¹⁰⁴ They were broadly termed as Gnostic (though there is debate on the usage of this term) and later termed as "heretics" by the institutionalised churches.¹⁰⁵ It was only after the continuous exposure to missionary activities from West Asia in the early and medieval periods that this second group changed to the worship of Jesus as the sole deity. But because they were rooted in indigenous society, they were continually influenced by the socio-cultural changes in South India such as the development of caste hierarchy in later times.

The concept of seven churches does not reflect the situation of the Early Christian Church, church here referring to a community of believers rather than a physical structure. The seven churches can only mean the earliest settlements of believers in Jesus in Kerala. The subsequent developments in the history of Christianity in Kerala point out to two distinct groups of believers in Jesus in Kerala.

The Knanaya Christians are a group of Christians of Kerala tracing their descent from Thomas of Cana, whom local traditions claim arrived in Kerala from Syria with an entourage of seventy two families in the year 345 C.E. These Christians have remained distinct from the majority of other Syrian Christians of Kerala to this day and have not intermarried with other Syrian Christians. Based on a study of their history and cultural practices, the Knanaya Christians have been identified as Jewish Christians. It is particularly interesting that Thomas of Cana has been identified as a merchant.¹⁰⁶

It has to be considered that Thomas of Cana and his followers were not migrating into a completely alien cultural and ideological environment in Kerala in the fourth century C.E. In circumstances in which Jewish Christians were being marginalised by mainstream Christianity and facing religious persecution from the Sassanian rulers of Persia, it is only natural that they would migrate to a safe haven where there were fellow Jewish Christians who had established themselves safely since the earliest times. Thomas of Cana and those with him is likely to have attained leadership positions among the Jewish Christians of Kerala. Finally, the mission of Thomas was originally intended for the Babylonian Jews of Kerala.

It is very crucial that he began his journey from Palestine and southern Mesopotamia before the Apostolic Council of Jerusalem as his intended motive for travelling such a long distance was to reach out to the Jews of Kerala. But once the mission arrived in Kerala and began gaining adherents from the indigenous people, the scope was widened enough to accept believers from diverse backgrounds. This created a situation similar to the one at the church of Antioch where Jews and Gentiles worshipped together. While gaining less number of believers relative to the situation in Palestine, the widening of the scope of Thomas's mission in response to the situation in Kerala allowed Christianity to strike deep roots in indigenous society and flourish in subsequent centuries.

Notes

1. Medlycott 1905; Mingana 1926; Farquhar 1972; Mundadan 1984; Moffett 1998; McGrath 2008.
2. *Bible, New Testament, The Acts of the Apostles*, 11. 26.
3. *Ibid*, 26. 28.
4. *Bible, New Testament, The First Letter from Peter*, 4.16.
5. *Didache*: 12.4 available in Romestin 1885: 83.
6. According to Dieter Georgi it is even more decisive that Paul never uses the term 'Christian' or "Christianity". Paul had been a leading figure and representative, of the community at Antioch that called Jesus the Christ. Paul's silence, therefore, speaks against the assumption that the term "Christian" was known in the 30s and 40s of the first century C.E. The term "Christian" along with the noun "Christianity" appears in greater frequency in the letters of Ignatius who uses it to define the followers of Jesus as separate from Jews and Gentiles though it is not known if it is reflected any larger trend. (Ignatius: *Eph.*, 11.2, 14.2; *Magn.*, 4.1, 10.1; *Trall.*, 6.1; *Rom.*, 3.2-3; *Phld.*, 6.1; *Poly.*, 7.3 available in Srawley 1919: 45-46, 55, 59, 65, 74, 85, 108). All the documents that mention these terms were written between 90 and 120 C.E. The first pagan evidence for the term "Christian" appears in the writings of three Roman friends Tacitus (*Annales*, 15.44 available in Church and Brodribb 1876: 304), Pliny (*Epistles*, 10.96-97 available in Lewis 1879: 377) and Seutonius (*Nero*, 16.2 available in Thomson 2009:542) all of whom were related to Rome as well as Asia Minor, where they served in public duty. Georgi opines that the terms "Christian" and "Christianity" can be traced from the turn of the first to the second century to a trail that leads from Rome to Syria through Asia Minor. Outside that geographical trail the terms "Christian" or "Christianity" cannot be found in the majority of the writings that the communities that took Jesus to be God's agent produced around the turn of the first century C.E. See Georgi 1995: 39-40 and Pagels 2003: 15.
7. Georgi 1995: 40.
8. *Bible, New Testament, The Gospel of Matthew*, 2. 23, 26.71; *The Gospel of Luke*, 18.37; *The Gospel of John*, 18.5, 7, 19. 19; *Acts of the Apostles*, 2.22, 3.6, 4.10, 6.14, 22.8. 26.9. The Nazarene movement began in the early decades of first century C.E. and John the Baptist was its leader.
9. Kennard Jr. 1947: 79-81.
10. Merkel 1984: 130.

11. Ibid, pp. 135-137.
12. Ibid: 138.
13. Horrell 2000: 136.
14. *Bible, New Testament, The Gospel of Matthew*, 10. 5-6.
15. Merkel 1984: 137.
16. Sanders 1992: 52.
17. Horrell 2000: 138-139.
18. Ibid: 139.
19. Pritz 1988: 15.
20. Epiphanius's *Panarion* 29 which is on the Nazarenes has been translated and quoted in Ray Pritz's work on the Nazarenes. See Pritz 1988: 30.
21. *Bible, New Testament, The Acts of the Apostles*, 7. 58.
22. Horrell 2000: 139.
23. *Bible, New Testament, The Acts of the Apostles*, 15. 1-35; Horrell 2000: 139; Georgi 1995: 59.
24. *Bible, New Testament, The Acts of the Apostles*, 1. 12-26.
25. Fotheringham 1934: 161
26. *Bible, New Testament, The Acts of the Apostles*, 2. 1.
27. Wiarda 2003: 238.
28. McGrath 2008: 303.
29. Georgi 1995: 54-55.
30. Casson 1980: 22.
31. When the Romans took over transportation of exports in Egypt, the Greek merchants of Alexandria suffered losses and Jewish merchants were favoured by the authorities which became one of the contributing factors for rioting by Alexandrian Greeks targeting Jews in 38 C.E.. See Feldhaus 2001: 6. At the site of Myos Hormos, an Early Roman era port on the western Red Sea coast which participated in Indian Ocean commerce, a structure has been identified as a possible Jewish synagogue with the discovery of a Hebrew *ostrakon* on site. As such sites are located in isolated arid areas in Egypt's Eastern Desert, they are identified as exclusively associated with maritime trade. See Tomber 2008:61. But there is not much evidence to understand the true nature of involvement of Egyptian Jews in Indian Ocean trade during the early historic period.
32. Young 2001: 190.
33. Ibid: 194.
34. Pliny: *Historia Naturalis*, 5.21 available in Bostock and Riley 1893: 444.
35. Young 2001: 188-189.

36. Seland 2011: 398.
37. Josephus: *Jewish Antiquities*, 20..2.34 available in Wordsworth Editions Limited 2006: 860; Young 2001: 189; Goodblatt 2006: 83; Herman 2012: 142.
38. Mairs 2012: 2-3.
39. *Periplus Maris Erythraei*, 26 available in Casson 1989: 65.
40. Young 2001: 19-20.
41. Casson 1989: 24; Seland 2012: 74.
42. Strabo: *Geography*, 2.1.14 available in Hamilton and Falconer 1854: 111; Whittaker 2009: 1.
43. Mairs 2012: 3-4,8; Dandekar 1970: 35.
44. Young 2001: 22-23.
45. Kautilya: *Arthasatra*, 2.11, available in Kangle 1972: 97.
46. Maloney has put forward the view that there is no evidence of any early civilization located between the Mauryan remains in Mysore and the Pandyan kingdom of Tamilakam. The script, formal religions, dynastic traditions, and other features of the civilization of the early Tamils developed from the assimilation and adaptation of the Indian Great Tradition from northern India. His contention is that the Pandyan dynasty and later the Cholas (of the Kaveri basin) and the Cheras (of Kerala), together with civilization that they represented, arose largely through the cultural stimulus of coastal sea traffic. See Maloney 1970: 603-04 and also Parpola 2002: 363, 370.
47. Ray 1989: 447.
48. Whittaker 2009: 3.
49. Francis, Jr. 1991: 40.
50. Curtin 1984: 3.
51. Seland 2012: 75.
52. Young 2001: 22-23.
53. Schenk 2007: 62.
54. Ray 1989: 451; Hojabri-Nobari et al 2011: 89.
55. Schenk 2007: 65.
56. Malekandathil 2010: 10.
57. Hoschander 1919: 115.
58. Gregoratti 2010: 33-34.
59. Thapar 2002: 232-233; Whittaker 2009: 5.
60. Whittaker 2009: 3.

61. Mentioned by Ranabir Chakravarti in a review of Himanshu Prabha Ray's book *Monastery and Guild: Commerce under the Satavahanas*, 1986 published in Indian Economic Social History Review, 1987, 24(443), pp. 443-447.
62. Whittaker 2009: 3.
63. Sperber 2000: 29.
64. Ibid: 31.
65. Paris and Rosenberg 2002: i.
66. Katz 2005: 127;
67. Georgi 1995: 49.
68. Ibid: 60.
69. Ibid: 55.
70. *Bible, New Testament, The Gospel of Luke*, 10. 1; Missick 2000: 35.
71. Phillips 1876: 5-6; Missick: 35-36.
72. *Bible, New Testament, The Acts of the Apostles*, 2. 9.
73. Ibid, 2.41.
74. Missick 2000: 37.
75. Cureton 1864: 34.
76. Baumer 2006: 153
77. *Acts of Thomas*: 2.17 available in Klijn 1962: 62.
78. Moffett 1998: 29; Missick 2000: 41.
79. McGrath 2008: 301.
80. D'Souza 1983: 15-16.
81. *Acts of Thomas*: 14.168 available in Klijn 1962: 251.
82. Moffett 1998: 35-36.
83. Tisserant 1957: 5.
84. Garbe 1915: 4.
85. Moffett 1998: 37-39.
86. Garbe 1915: 20-21; Moffett 1998: 268.
87. Ray 1989: 457.
88. Strauch and Bukharin 2004: 121-122, 135.
89. Moffett 1998: 34. Missick 2000: 57.
90. McGrath 2008: 298.
91. Reed 2009:50
92. Ibid: 62-65.
93. McGrath 2008: 308.
94. Reed 2009: 66.

95. Ibid: 69.
96. Moffett 1998:46.
97. Zachariah 2006: 47.
98. Menon 1967: 89.
99. Gurukkal 1992:2.
100. Zazhariah 2006: 49.
101. Mentioned by Richard M. Eaton in a review of Susan Bayly's book *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, 1989 published in Indian Economic Social History Review, 1992, 29(504), pp. 234-38.
102. Salomon 1991:743; *The Hindu*, 28 October, 2012, available on <http://www.thehindu.com/news/national/potsherd-with-tamilbrahmi-script-found-in-oman/article4038866.ece> , accessed on 12 November, 2013.
103. Richard M. Eaton's review of Susan Bayly's book, op. cit.
104. Grant 1953: 86, 88; Wilson 1955: 205. Simon 2004: 10, 11.
105. Williams 1996: 4; Wilson 1955: 195; Simon 2004: 24.
106. Weil 1982: 179-180.

References

- Baumer, Christoph. 2006. *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity*. London: I.B. Tauris.
- Casson, Lionel. 1980. 'Rome's Trade with the East: The Sea Voyage to Africa and India'. *Transactions of the American Philological Association* 110, pp. 21-36.
- Church, Alfred John and William Jackson Brodribb. 1876. *Annals of Tacitus*. London: Macmillan and Co.
- Cureton, W. 1864. *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries from the Year After Our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*. London: Williams and Norgate.
- Curtin, Philip D. 1984. *Cross-Cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dandekar, D. N. 1970. 'Some Aspects of the Indo-Mediterranean Contacts'. *Diogenes* 18(18), pp. 18-38.
- De Romestin, H. (ed). 1885. *The Teaching of the Twelve Apostles with In-*

- troduction, Translation, Notes and Illustrative Passages* (revised edition). Oxford and London: Parker and Co.
- D'Souza, Herman. 1983. *In the Steps of St. Thomas*. Diocesan Press: Madras.
 - Farquhar, J.N. 1972. *The Apostle Thomas in India According to the Acts of Thomas*. Kerala.
 - Feldhaus, Dan. 2001. 'A Struggle Over Status: Citizenship of Alexandrian Jews During the First Century CE'. *Legacy: A Journal of Student Scholarship* 1, pp. 1-14.
 - Fotheringham, J.K. 1934. 'The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion'. *Journal of Theological Studies* 35, pp. 142-162.
 - Francis, Jr., Peter. 1991. 'Beadmaking at Arikamedu and Beyond'. *World Archaeology* 23(1), pp. 28-43.
 - Garbe, Richard. 1915. 'St. Thomas in India'. *The Monist* 25(1), pp. 1-27.
 - Georgi, Dieter. 1995. 'The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion?' *The Harvard Theological Review* 88(1), pp. 35-68.
 - Goodblatt, David. 2006. 'The Jews in Babylonia, 66-C. 235 CE'. In Steven T. Katz (ed), *The Cambridge History of Judaism: Volume IV: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 82-92.
 - Grant, Robert M. 1953. 'The Earliest Christian Gnosticism' *Church History* 22(2), pp. 81-98.
 - Gregoratti, L. 2010. 'The Palmyrenes and the Arsacid Policy'. In A. G. Avdeev (ed.), *Voprosy Epigrafiki: Sbornik statei (Problems of Epigraphy: Collected Articles)*. Vypusk 4, Ruskii Fond Sodeistviia obrazovanniu i nauke, pp. 21-37.
 - Gurukkal, Rajan. 1992. *The Kerala Temple and the Early Medieval Agrarian System*. Sukapuram, Kerala: Vallathol Vidyapeetham.
 - Gurukal, Rajan, and M.R. Raghava Varier (eds). 1999. *Cultural History of Kerala: Vol-I: (From the Earliest to the Spread of Wet-Rice)*. Thiruvananthapuram: Department of Cultural Publications, Government of Kerala.
 - Herman, Geoffrey. 2012. 'The Jews of Parthian Babylonia'. In Peter Wick and Markus Zehnder (eds), *The Parthian Empire and its Religions: Studies in the Dynamics of Religious Diversity*. Gutenberg: Computus Druck Satz & Verlag.
 - Hojabri-Nobari, Alireza et. al. 2011. 'Trade and Cultural Contacts Between Northern and Southern Persian Gulf during Parthians and Sasanians: A Study Based on Pottery from Qeshm Island'. *International Journal of Humanities* 18(2), pp. 89-115.

- Horrell, David G. 2000. 'Early Jewish Christianity'. In Philip F. Esler (ed), *The Early Christian World: Volume I*. London: Routledge, pp. 136-167.
- Hoschander, Jacob. 1919. 'The Book of Esther in the Light of History: Chapter IV'. *The Jewish Quarterly Review*, 10(1), pp. 81-119.
- Josephus, Flavius. 2006. *Jewish Antiquities*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.
- Katz, Nathan. 2005. 'The Historical Traditions of the Jews of Kochi'. *Studies in History* 21(127), pp. 127-147.
- Kautiliya. 1973. *Arthashastra: Part II* (revised edition). Translated by R. P. Kangle. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kennard Jr., J. Spencer. 1947. 'Nazorean and Nazareth'. *Journal of Biblical Literature*, 66(1), pp. 79-81.
- Lewis, John Delaware. 1879. *The Letters of the Younger Pliny*. London: Trübner & Co.
- Mairs, Rachel. 2012. 'Glassware from Roman Egypt at Begram (Afghanistan) and the Red Sea Trade'. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 18, pp. 1-14.
- Malekandathil, Pius. 2010. *Maritime India: Trade, Religion and Polity in the Indian Ocean*. Delhi: Primus Books.
- McGrath, James F. 2008. 'History and Fiction in the Acts of Thomas: The State of the Question'. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17(4), pp. 297-311.
- Medlycott, A.E. 1905. *India and the Apostle Thomas*. London: David Nutt.
- Menon, A. Sreedhara. 2008 [1967]. *A Survey of Kerala History*. Kottayam, Kerala: D C Books.
- Merkel, Helmut. 1984. 'The Opposition Between Jesus and Judaism'. In Ernst Bammel and C.F.D. Moule (eds), *Jesus and the Politics of His Day*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-144.
- Mingana, A. 1926. 'The Early Spread of Christianity in India'. *Bulletin of the John Rylands Library* 10(2).
- Missick, Stephen Andrew. 2000. 'Mar Thoma: The Apostolic Foundation of the Assyrian Church and the Christians of St. Thomas in India'. *Journal of Assyrian Academic Studies* 14(2), pp. 33-61.
- Moffett, Samuel Hugh. 2006. *A History of Christianity in Asia: Volume I: Beginnings to 1500* (second edition). Bangalore: Theological Publications in India.
- Mundadan, A. Mathias. 1984. *History of Christianity in India: Volume I*. Bangalore: Theological Publications in India.

- Pagels, Elaine. 2003. *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*. New York: Vintage Books.
- Paris, Dov and Jacob Rosenberg. 2002. Preface in Peter Temin. *Price Behaviour in Ancient Babylon, Research Bulletin Series on Jewish Law and Economics*. Tel Aviv: Research Centre on Jewish Law and Economics.
- Parpola, Asko. 2002. 'a.da..and Sita: On the Historical Background of the Sanskrit Epics'. *Journal of the American Oriental Society* 122(2), pp. 361-373.
- *Periplus Maris Erythraei*. 1989. Translated by Lionel Casson. Princeton: Princeton University Press.
- Pliny. 1893. *The Natural History of Pliny: Vol. I*. Translated by John Bostock and H. T. Riley. London: George Bell & Sons.
- Pritz, Ray A. 1988. *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- Puthiakunnel, Thomas. 1973. 'Jewish Colonies of India Paved the Way for St. Thomas'. In George Menachery (ed), *The Saint Thomas Christian Encyclopaedia of India*. Thrissur: The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India, p. 26.
- Ray, Himanshu Prabha. 1989. 'Early Historic Trade: An Overview'. *Indian Economic Social History Review* 26(437), pp. 437-457.
- Reed, Annette Yoshiko. 2009. 'Beyond the Land of Nod: Syriac Images of Asia and the Historiography of "The West"'. *History of Religion* 49(1), pp. 48-87.
- Salomon, Richard. 1991. 'Epigraphic Remains of Indian Traders in Egypt'. *Journal of the American Oriental Society* 111(4), pp. 731-736.
- Sanders, E.P. 1992. 'The Life of Jesus'. In Hershel Shanks (ed), *Christianity and Rabbinic Judaism: A Parallel History of Their Origins and Early Development*. London: Biblical Archaeology Society, pp. 41-83.
- Schenk, Heidrun. 2007. 'Parthian Glazed Pottery from Sri Lanka and the Indian Ocean Trade'. *Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen* 2, pp. 57-90.
- Seland, Eivind Heldaas. 2011. 'The Persian Gulf or the Red Sea? Two Axes in Ancient Indian Ocean Trade, Where to Go and Why.' *World Archaeology* 43(3), pp. 398-409.
- _____. 2012. 'Trade and Christianity in the Indian Ocean during Late Antiquity'. *Journal of Late Antiquity* 5(1), pp. 72-86.
- Simon, Bernard. 2006 [2004]. *The Essence of the Gnostics*. London: Arc-turus Publishing Limited.

- Sperber, Daniel. 2000. 'Nautica in Talmudic Palestine'. *Mediterranean Historical Review* 15(1), pp. 29-32.
- Srawley, J. H. 1919 [1900]. *Translations of Christian Literature: Series I: Greek Texts: The Epistles of St. Ignatius, Bishop of Antioch*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Stiles, Daniel. 1993. 'Hunter-Gatherer Trade in Wild Forest Products in the Early Centuries A.D. with the Port of Broach, India'. *Asian Perspectives* 32(2), pp. 153-167.
- Strabo. 1854. *The Geography of Strabo: Vol. I*. Translated by H. C. Hamilton and W. Falconer. London: Henry G. Bohn.
- _____. 1857. *The Geography of Strabo: Vol. III*. Translated by H. C. Hamilton and W. Falconer. London: Henry G. Bohn.
- Strauch, Ingo and Michael D. Bukharin. 2004. 'Indian Inscriptions From the Cave .oq on Suqu.ra (Yemen)'. *AION* 64(1-4), pp. 121-138.
- Suetonius. 2009. *The Twelve Caesars*. Translated by Alexander Thomson. Auckland: The Floating Press.
- Thapar, Romila. 2002. *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300* (revised edition). New Delhi: Penguin Books.
- *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary* (revised edition). 2003. Translated by A. F. J. Klijn. Leiden: Brill.
- *The Doctrine of Addai, The Apostle*. 1876. Translated by George Phillips. London: Trübner & Co.
- Thomson, Alexander.: Tisserant, Cardinal Eugene. 1957. *Eastern Christianity in India: A History of the Syro-Malabar Church from the Earliest Time to the Present Day*. Translated by E. R. Hambye. London: Orient Longman.
- Tomber, Roberta. 2008. *Indo-Roman Trade: From Pots to Pepper*. London: Duckworth.
- Weil, Shalva. 1982. 'Symmetry Between Christians and Jews in India: The Cnanite Christians and the Cochin Jews of India'. *Contributions to Indian Sociology* 16(175), pp. 175-196.
- Whittaker, Dick. 2009. 'Conjunctures and Conjectures: Kerala and Roman Trade'. *South Asian Studies* 25(1), pp. 1-9.
- Wiarda, Timothy. 2003. 'The Jerusalem Council and the Theological Task'. *Journal of the Evangelical Theological Society* 46(2), pp. 233-248.
- Williams, Michael A. 1996. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press.



- Wilson, R. McL. 1955. 'Gnostic Origins'. *Vigiliae Christianae* 9(3), pp. 193-211.
- Young, Gary K. 2001. *Rome's Eastern Trade: International Commerce and Imperial Policy, 31 BC–AD 305*. London: Routledge.
- Zachariah, K. C. 2006. *The Syrian Christians of Kerala: Demographic and Socio-Economic Transitions in the Twentieth Century*. Hyderabad: Orient Longman.

ലീലാതിലകം: വായനകൾ, പാഠങ്ങൾ

■ C.J. George

1

പതിനാലാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനകാലത്തുണ്ടായ¹ *ലീലാതിലകം* എന്ന കൃതി വീണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടത് മലയാളഭാഷയുടെ പഴമയിലേക്ക് പ്രകാശം ചൊരിഞ്ഞ ഒരു സംഭവമായിരുന്നു. *ലീലാതിലകം*കാലത്ത് മലയാളത്തിൽ വളർച്ച പ്രാപിച്ചിരുന്ന മണിപ്രവാളസാഹിത്യമായിരുന്നു അതിന്റെ പഠനവസ്തു. എങ്കിലും, ഇന്നാട്ടിൽ പ്രബലമായിരുന്ന പാട്ട് എന്ന വരിഷ്ഠസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തെക്കുറിച്ചും വാമൊഴി ഉൾപ്പെടെയുള്ള അക്കാലമലയാളത്തിന്റെ വൈവിധ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും പൊതുവായ ഭാഷാബോധങ്ങളെക്കുറിച്ചും മൊക്കെ വളരെയധികം കാര്യങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു സോഴ്സ്ബുക്കായി അത് ഉപകരിക്കുന്നു.

ഏ.ആർ. രാജരാജവർമയുടെ വ്യാകരണവിചാരങ്ങൾ പുരോഗമിക്കുന്നതിൽ *ലീലാതിലകം*ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം ചെറുതല്ല. പാശ്ചാത്യഭാഷാവിജ്ഞാനികളായ എല്ലിസിന്റെയും കാൽഡ്വെല്ലിന്റെയും അന്വേഷണപഠനങ്ങളിലൂടെ തെളിഞ്ഞുവന്ന ദ്രാവിഡഭാഷാശാത്രകല്പനയക്ക് നൂറ്റാണ്ടുകൾ മുമ്പുതന്നെ ഒരു നാട്ടുമനീഷിയുടെ വിചാരങ്ങൾ സമാനമായ ദിശയിൽ സഞ്ചരിച്ചതും മറ്റും നമ്മെ അത്യധികം അതിശയിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു (ആ

വിസ്തൃതത്തിൽത്തന്നെയും ഉണ്ടാകും സാമന്തദർശനം).

ഭാഷ എന്നാൽ പദകോശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതല്ലെന്നും വ്യാകരണപരമായ സവിശേഷതകളാണ് അവിടെ പ്രാധാന്യത്തോടെ കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതെന്നും അതീവചാര്യതയോടെ വാദിച്ചുകാണിക്കാൻ ലീലാതിലകകാരന് കഴിഞ്ഞു. ഒരു ഭാഷാചിന്തകനായി അദ്ദേഹത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ പോന്നതാണ് ഈ സംഭാവനകൾ. *ലീലാതിലകത്തിലെ* ഭാഷാഭേദങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചെറുവിവരണങ്ങളിൽ സാമൂഹികഭാഷാശാസ്ത്രപരവും ഭാഷാമനോഭാവപരവുമായ മാനങ്ങളെല്ലാം സൂചിതമായിരിക്കുന്നു എന്നതും വിസ്തൃതമായി നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നു.

സംസ്കൃതവ്യാകരണപാരമ്പര്യവുമായി *ലീലാതിലകത്തിലെ* വ്യാകരണവിചാരത്തിനുള്ള ചാർച്ച വളരെ പ്രകടമാണ്. സംസ്കൃതവ്യാകരണചിന്തകളുടെ മൂശയിൽ കേരളഭാഷയുടെ സവിശേഷതകൾ തിരയുകയായിരുന്നു ലീലാതിലകകാരൻ. സംസ്കൃതപക്ഷത്തുനിന്നുള്ള നോട്ടമാകയാൽ ലഭിച്ചിട്ടുള്ള സൗകര്യങ്ങളും അതുളവാക്കുന്ന പരിമിതികളും നമുക്കു കണ്ടെക്കാൻ കഴിഞ്ഞേക്കാം. എന്നാൽ കേരളഭാഷയുടെ പ്രത്യയവ്യവസ്ഥയും സംസ്കൃതത്തിന്റെ പ്രത്യയവ്യവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള രൂപപരവും അർത്ഥപരവുമായ വ്യത്യാസങ്ങളെ കാണാനൊക്കെ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു എന്നത് ചെറിയ കാര്യമല്ല.

ആദ്യത്തെ മൂന്നു ശില്പങ്ങളിലായി ലീലാതിലകകാരൻ നടത്തിയിട്ടുള്ള കേരളഭാഷാവിവരണത്തിലാണ് നമ്മുടെ ലീലാതിലകപഠിതാക്കളുടെയും വ്യാഖ്യാതാക്കളുടെയും ശ്രദ്ധ പ്രധാനമായും പതിഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. അതിനാൽ മണിപ്രവാളലക്ഷണഗ്രന്ഥം എന്ന വിശേഷണം പാടിപ്പതിയുമ്പോഴും മലയാളത്തിന്റെ പ്രാചീനവ്യാകരണകൃതിയായി *ലീലാതിലകം* നമ്മുടെ ഭാഷാചിന്തകളിൽ കൊണ്ടാടപ്പെടുന്നു.

ഭാഷാവിചാരത്തിന്റെ ഈ മണ്ഡലത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെട്ടുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് *ലീലാതിലകം* മലയാളത്തിന്റെ സ്വതസ്സംഭാവപരമായ സവിശേഷതകളുടെ പരസ്യപ്രഖ്യാപനംകൂടിയാണെന്നമട്ടിലുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്. എം.ആർ. രാഘവവാര്യരുടെ പ്രസിദ്ധമായ പ്രബന്ധം ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. 'ലീലാതിലകത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം' എന്നാണ് വാര്യരുടെ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ശീർഷകം.

വാര്യരുടെ രചനയ്ക്ക് പ്രചോദനമായിത്തീർന്നത് എസ്.വി.ഷബുഖത്തിന്റെ സാമൂഹികഭാഷാശാസ്ത്രദൃഷ്ടിയിലുള്ള ലീലാതിലകപഠനമാണ്. തമിഴിലാണ് ഷബുഖത്തിന്റെ ദീർഘപ്രബന്ധം രചിച്ചിട്ടുള്ളത്. *ലീലാതിലകം - മലയാളമൊഴിയിൻ മുതൽ ഇലക്കണം* എന്നാണ് തമിഴിലെ പേര്. ലീലാതിലകം - മലയാളഭാഷയുടെ ആദ്യലക്ഷണഗ്രന്ഥം എന്നർത്ഥം. ഷബുഖവും ലീലാതിലകത്തിലെ വ്യാകരണകാര്യങ്ങളിലാണ് ശ്രദ്ധ പതിപ്പിച്ചതെന്ന് വ്യക്തം. ഈ പുസ്തകത്തിന്റെ മലയാളവിവർത്തനം² വാര്യരിലുണ്ടാക്കിയ സർഗ്ഗാത്മകമായ ധൈര്യപരമായ പ്രതികരണം എന്ന മട്ടിലാണ് ഈ പ്രബന്ധ

ത്തിന്റെ വേരുന്നൽ നടന്നിട്ടുള്ളത്. 1993ൽ കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട സാഹിത്യസമീപനശില്പശാല പരിപാടിയിലെ സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയസമീപനം സാഹിത്യത്തിൽ എന്ന സെഷനിൽ അവതരിപ്പിക്കുവാനായിട്ടാണ് രാഘവവാര്യർ തന്റെ ആലോചനകൾക്ക് അടിയന്തിരമായി പ്രബന്ധരൂപം നൽകിയത്. മലയാളഭാഷാസാഹിത്യപഠനരംഗത്ത് സാംസ്കാരിക-സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയസമീപനങ്ങൾ സൈദ്ധാന്തികമായ ന്യായീകരണത്തോടെ പ്രഭാവം ചെലുത്താൻ തുടങ്ങിയ ഘട്ടത്തിലെ ഒരു വ്യവഹാരരേഖ എന്ന നിലയിൽക്കൂടി ഈ പ്രബന്ധത്തെ കാണാം. സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയസമീപനത്തിൽ ഉയർന്നുവന്നിരുന്ന സ്വത്വവിചാരപരമായ ആലോചനകളുടെ തിരത്തളലും അതിന്റെ രൂപീകരണത്തിൽ കരുവായിനിന്നിട്ടുണ്ടെന്ന് അനുമാനിക്കാം.

രാഘവവാര്യരുടെ വായനയെ ഒരു ചരിത്രപണ്ഡിതന്റെ സർഗ്ഗാത്മകമായ ഇടപെടലെന്ന നിലയിൽ കാണാം. കൃതിയുടെ കേന്ദ്രമെന്നു കരുതിപ്പോന്ന ഭാഷാരൂപവിചാരത്തെയും മണിപ്രവാളനിർവചനവിചാരത്തെയും ഉന്തിമാറ്റി പുതിയൊരു പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ വായിക്കാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു ആ പ്രബന്ധത്തിലുണ്ടായിരുന്നത്. സാമൂഹികശാസ്ത്രചിന്തകരെയും ചരിത്രചിന്തകരെയും ഭാഷാരാഷ്ട്രീയചിന്തകരെയും സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു പാഠമായിരുന്നു അവിടെ വെളിവാതത്. സ്വഭാഷ/അപരഭാഷ എന്ന ഒരു ദ്വന്ദ്വത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്തിലൂടെ, മലയാളഭാഷയെ കൊടിയടയാളമാക്കി ഒരു ജനത സ്വത്വബോധമാർജ്ജിക്കുന്ന ഒരു ചരിത്രഘട്ടത്തെയാണ് *ലീലാതിലകം* പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതെന്നു വ്യക്തമാക്കാൻ വാര്യർക്കു സാധിച്ചു.

മണിപ്രവാളം പാട്ട് എന്നീ പദ്ധതികളിലൂടെ കേരളീയരുടെ ഭാഷ സാഹിത്യീയവ്യവഹാരലോകത്തേക്കു കടന്നിരിക്കൽ നടത്തിക്കഴിഞ്ഞതിന്റെ പ്രഖ്യാപനമായി *ലീലാതിലകം*ത്തെ കാണാം. മണിപ്രവാളത്തിലെ കേരളഭാഷയെ എടുത്തുകാട്ടുകയും അതിനെ ഇതരങ്ങളെ കല്പിച്ച് വേർതിരിച്ചുകാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ കേരളഭാഷ എന്ന പേരിൽ വ്യവഹരിക്കാവുന്ന ഒരു ഉൽക്കൃഷ്ടഭാഷയെയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഒരു ഉൽക്കൃഷ്ടജനവിഭാഗത്തെയും നിർവചിക്കുകയായിരുന്നു *ലീലാതിലകം*കാരൻ ചെയ്തതെന്ന് പറയാം. ഈ വരിഷ്ഠസാഹിത്യഭാഷാരീതിക്കു പുറത്തുള്ള ഭാഷാരീതികളെല്ലാം കേരളഭാഷയ്ക്കു പുറത്ത് ഇതരങ്ങളാകുന്നു. രണ്ടു കൂട്ടം ഭാഷകളാണ് ഇങ്ങനെ മാറ്റിനിർത്തപ്പെടുന്നത്. ഒന്ന് തമിഴുൾപ്പെടെയുള്ള ഭാഷകൾ. രണ്ടാമത്, അപഭ്രംശമെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന നാട്ടുമൊഴിഭേദങ്ങൾ.

ഉൽക്കൃഷ്ടകേരളഭാഷ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന ഒരു കൂട്ടർ(ത്രൈവർണ്ണികർ) ഭാഷാപരമായ സ്വത്വബോധമാർജ്ജിച്ചു സ്വതന്ത്രരാകുന്നു. കേരളത്തിലെ പരമ്പരാഗതജനവിഭാഗങ്ങൾക്ക് സ്വന്തം ഭാഷയുടെ അപകൃഷ്ടമായി അനുഭവപ്പെടുന്ന ഒരു ദുരന്തം കൂടി ഇവിടെയുണ്ട്. സ്വഭാഷ വരത്തന്മാർ കൈയാളുന്ന പുതുഭാഷയാവുന്നതു നോക്കിനില്ക്കേണ്ടിവരുന്ന ദുരന്തം. അതിന് പരിഹാരമാകുന്നത്, വൈഷ്ണവഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലൂടെ സംഭവിച്ച നവോത്ഥാന

ത്തിലാണ്. വരത്തന്മാരുടെ സാംസ്കാരികസമ്പാദ്യങ്ങളെ ആവിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ മാനകഭാഷയുടെ ലോകത്തേക്ക് പ്രവേശം നേടുന്നതിലൂടെയാണ് അതു സംഭവിക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ *ലീലാതിലകത്തിലെ* ഭാഷാവിചാരങ്ങളെ പിൻതുടർന്ന് കേരളീയസമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരികസംഘർഷങ്ങളിലേക്കു പ്രവേശിക്കുവാൻ സാധിക്കും. നമ്മുടെ ഭാഷാവൈവിധ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാനും, സ്വതഃപ്രതിനിധാനമായി കണ്ട് മാതൃഭാഷ എന്നൊക്കെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന ഈ ഭാഷയിൽത്തന്നെ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യസംഘർഷങ്ങളെ കാണാനും കഴിയുന്നത് യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ ചിന്തിക്കാനും ജീവിക്കാനും നമ്മെ സഹായിക്കുന്നതാണ്.

2

മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തിന്റെ വൈപുല്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് കൃത്യമായ വിവരങ്ങൾ നമുക്കു കിട്ടിയിട്ടുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ. കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടില്ലാത്ത അനവധി കൃതികൾ ഉണ്ടായിരിക്കണം. *ലീലാതിലകം* പോലെ ഒരു വിപുലമായ ലക്ഷണഗ്രന്ഥം ഉണ്ടായി എന്നതുതന്നെ ഈ ഊഹത്തിന് ഇടതരുന്നുണ്ട്. അന്യഥാ അറിഞ്ഞുകൂടാത്ത ധാരാളം കൃതികളിൽനിന്നുള്ള ഉദ്ധരണികൾ ഉദാഹരണശ്ലോകങ്ങളായി *ലീലാതിലകത്തിൽ* സ്വീകരിച്ചുകാണുന്നു എന്നതും ഈ അഭ്യൂഹത്തിന് പിൻബലമേകുന്നതാണ്. ഭാഷാഭൂഷണത്തിൽ രാജരാജവർമ്മ ചെയ്തിട്ടുള്ളതുപോലെ *ലീലാതിലകകർത്താവ്* സ്വന്തമായി തീർത്ത പദ്യങ്ങൾ ലക്ഷ്യശ്ലോകങ്ങളായി നൽകിയതാവില്ലെന്ന വിശ്വാസത്തിലാണ് ഇതു പറയുന്നത്.

ഭാഷാപരമായും പ്രമേയപരമായുമൊക്കെ കോർത്തിണക്കി സാഹിത്യചരിത്രം ചമയ്ക്കാനും സാമൂഹികചരിത്രപരമായ നിരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്താനും സഹായകമായ വിധത്തിൽ നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ പടർന്നുകിടക്കുന്ന ഒരു സാഹിത്യശേഖരം നമുക്കു ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബൃഹത്തായ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തെ മുൻനിർത്തിയുണ്ടായ മലയാളസാഹിത്യചിന്തയുടെ ആദിമാതൃകയാണ് *ലീലാതിലകം*. ഈ വസ്തുത വ്യാകരണപരമായ പരിഗണനകളുടെയും സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയപരിഗണനകളുടെയും ഇടയിൽ മറന്നു കളയുകയാണ് പതിവ്. മലയാളഭാഷയെ സംബന്ധിച്ച് തനതായ ഒരു സൗന്ദര്യവിചാരപദ്ധതി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാനില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. തിണസങ്കല്പമൊക്കെ ശുദ്ധതമിഴ് സാഹിത്യത്തെ മുൻനിർത്തി ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതാണ്. അതിന്റെ പ്രയോഗസാധ്യതകളൊക്കെ നമ്മുടെ കവിതയിലും കഥയിലുമൊക്കെ കൗതുകത്തിനുവേണ്ടി പ്രയോഗിച്ചുനോക്കാമായിരിക്കും. എന്നാൽ മൗലികമായി കേരളീയമായ സാഹിത്യത്തെ പിൻപറ്റി രൂപപ്പെട്ടതല്ല അതെന്നു നിസ്സംശയം പറയാവുന്നതാണ്. മലയാളത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സംസ്കൃതകാവ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ മേഖലയിലേക്കുള്ള കുടിയേറ്റമാണ് സാഹിത്യചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ ആദ്യംതന്നെ നടന്നത്. തമിഴിലും തനതായ കാവ്യസൗന്ദര്യവിചാരമിരിക്കെ

ത്തന്നെ സംസ്കൃതത്തിന്റെ വഴിയിലൂടെയുള്ള സഞ്ചാരം കൂടി നടക്കുന്നുണ്ട്.

ലീലാതിലകത്തിലെ സൗന്ദര്യവിചാരപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമാണ് വാസ്തവത്തിൽ മുമ്പു ചർച്ച ചെയ്ത വ്യാകരണവിചാരം പോലും. സാഹിത്യത്തിന്റെ നിർമ്മാണവസ്തുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള വിശകലനം എന്ന നിലയിലാണ് അവിടെ ഭാഷ പഠിക്കപ്പെടുന്നത്. സംസ്കൃതേതരമായ ചില ഭാഷാശാസ്ത്രങ്ങൾ മണിപ്രവാളശരീരത്തിൽ ഉണ്ട്. അതു കേരളഭാഷയാണ്. അതിന്റെ സ്വഭാവം വിശദീകരിക്കാതെ വയ്ക്കല്ലോ. അതിനാലാണ് കേരളഭാഷാവിചാരം നടത്തുന്നത്. സംസ്കൃതത്തെക്കുറിച്ച് പഠിക്കേണ്ടതില്ല. കാരണം അതിന്റെ സ്വഭാവവും സ്വരൂപവും സുവിദിതമാണ്. സംസ്കൃതസാന്നിദ്ധ്യമുള്ളതും എന്നാൽ സംസ്കൃതമല്ലാത്തതുമായ മണിപ്രവാളം സാഹിത്യമാണോ എന്ന പരിശോധനയാണ് ലീലാതിലകകാരൻ നടത്തുന്നത്. മണിപ്രവാളമെന്നത് ഒരു സവിശേഷസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനമാണെന്ന് പ്രതിവാദങ്ങളെ നേരിട്ട് വാദിച്ചുറപ്പിക്കുന്നു. ഈ നിലയിലുള്ള ഒരു ഗവേഷണപ്രബന്ധമായി ലീലാതിലകത്തെ കാണാൻ കഴിയും. എട്ടു ശില്പങ്ങളിലായുള്ള ഈ പഠനത്തിന്റെ ഉപോദ്ഘാതമാണ് ആദ്യത്തെ മൂന്നു ശില്പങ്ങൾ. അവിടെ സാഹിത്യത്തിന്റെ നിർമ്മാണോപാധി എന്ന നിലയിൽ ഭാഷയെക്കുറിച്ചുള്ള വിചാരങ്ങളിലേർപ്പെടുന്നു. സംസ്കൃതേതരമായ അംശത്തെ, അതായത് കേരളഭാഷയെ സംസ്കൃതം പോലെ പദകോശവും വ്യാകരണരൂപങ്ങളുമുള്ള, ലക്ഷണമൊത്ത, ഒരു ഭാഷയാണെന്നു കാണിച്ചു തരുന്നു.

സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തെ എന്തെന്തു ലക്ഷണങ്ങളാണോ സാഹിത്യമാക്കുന്നത് അതെല്ലാം മണിപ്രവാളത്തിനും നിരക്കുന്നതാണെന്നു തെളിയിക്കുകയാണ് ലീലാതിലകകാരന്റെ അജണ്ട. സംസ്കൃതമെന്ന ഭാഷയിലാണ് സംസ്കൃതസാഹിത്യം നിർമ്മിച്ചിരിക്കുന്നതെങ്കിൽ, ഇതാ ഇവിടെയും ഭാഷ തന്നെയാണ് നിർമ്മാണോപാധി. ഇവിടെ സംസ്കൃതത്തിനൊപ്പം കേരളഭാഷയുമുണ്ട്. അതും ലക്ഷണങ്ങളിണങ്ങിയ ഭാഷതന്നെ.³ ഈ ഭാഷാശരീരമുള്ള മണിപ്രവാളത്തിലും സാഹിത്യമാണെന്നുറപ്പിക്കുന്ന ഗുണങ്ങളും അലങ്കാരങ്ങളും രസഭാവങ്ങളും ധ്വനിയുമൊക്കെയുണ്ട്. സംസ്കൃതകാവ്യത്തിൽ എന്തെല്ലാം ദോഷങ്ങളാകുന്നുവോ അതെല്ലാം മണിപ്രവാളത്തിലും ദോഷങ്ങൾതന്നെ. ചുരുക്കത്തിൽ, മണിപ്രവാളം സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തെപ്പോലെ ലക്ഷണങ്ങളെല്ലാം ഒത്തിണങ്ങിയ സാഹിത്യം തന്നെ! സംസ്കൃതകാവ്യത്തിനു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള പ്രയോജനവും നിമിത്തവും തന്നെയാണ് മണിപ്രവാളകാവ്യത്തിനും എന്നു ധരിച്ചുകൊള്ളണം⁴ എന്ന വാക്യത്തോടെയാണ് വൃത്തി ആരംഭിക്കുന്നതെന്ന കാര്യം ശ്രദ്ധേയമാണ്.

3

വലിയൊരു ഭാഷാസാഹിത്യസംവാദത്തിന്റെ അവശേഷിച്ച രേഖയായി ലീലാതിലകത്തെ കാണുന്നതിനു നിർബ്ബന്ധിക്കുന്ന സൂചനകൾ അതിലുണ്ട്.

വാദപ്രതിവാദങ്ങളുടെ ഒരു ഘടനയിലാണല്ലോ അതിന്റെ രചന നിർവഹിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. മണിപ്രവാളസാഹിത്യത്തെ നിർവചിക്കുമ്പോഴും അതിന്റെ ഗുണവിചാരം നടത്തുമ്പോഴും കേരളഭാഷയെ വേർതിരിച്ചുവെക്കുകയോ വേർതിരിച്ചുവെക്കുകയോ ചെയ്യാതെ വിപുലമായ ഒരു ചർച്ചയുടെ പൂർത്തീകരണഘട്ടത്തിലെ ഭാഗമാണിത് എന്ന പ്രതീതിയുളവാകുന്നുണ്ട്. മണിപ്രവാളത്തിന്റെ സൗന്ദര്യത്തെ സുഗന്ധകല്പനയാൽ വിവരിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞവർ പോലും ഈ സംവാദത്തിൽ പങ്കാളികളായിരുന്നു. *ലീലാതിലക*കർത്താവിന് മണിപ്രവാളത്തിന്റെ സവിശേഷമായ സൗന്ദര്യാനുഭവമേഖലയിലേക്ക് എത്തിച്ചേരാനുള്ള സംവേദനശേഷിയും ഭാവുകത്വവുമില്ല എന്ന വിമർശനമുന്നയിച്ച അത്തരക്കാരുടെ ഒരു പ്രതിവാദക്കാരനെ അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് *ലീലാതിലക*കാരൻ തന്റെ ലക്ഷണനിർദ്ദേശം പൂർത്തീകരിക്കുന്നത്.

*ലീലാതിലക*ത്തിലെ മണിപ്രവാളനിർവചനചർച്ചയുടെ ഭാഗമായി പലതരം പ്രതിവാദങ്ങളെയും നേരിടുന്നതായി കാണാമെങ്കിലും അവയൊക്കെ താർക്കികമായ അവതരണപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായി സങ്കല്പിച്ചുണ്ടാക്കിയതാകാമെന്നു തോന്നിക്കുന്ന നിലയിലാണുള്ളത്. വാദിയായ ഗ്രന്ഥകാരൻ സ്വയം പ്രതിവാദിയായിച്ചമുട്ടി, വരാതിടയുള്ള വിമർശനങ്ങളെ മുൻകൂട്ടി ഉന്നയിച്ചതന്റെ നിർവചനത്തെ പ്രതിരോധിക്കുകയാണെന്നു കരുതാൻ ന്യായമുണ്ട്. എന്നാൽ, മണിപ്രവാളത്തിന്റെ പരിമളത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്ന പ്രതിവാദക്കാരനെ അങ്ങനെ വിവരണസങ്കേതമായി കണക്കാക്കാനാവില്ലെന്നാണ് ആ പ്രതിവാദത്തിന്റെ സ്വരവും അതിനോടുള്ള പ്രതികരണവും തോന്നിപ്പിക്കുന്നു. ഉന്നയിക്കപ്പെട്ട വിമർശനം ഇതാണ്:

രചയതി ലക്ഷണശാസ്ത്രം
മണിപ്രവാളസ്യ പരിമളമജാനൻ
ചിത്രം! ചിത്രം വിലിഖതി
ജാത്യന്ധോ വിശ്വകർമ്മേവ!

പൊള്ളിക്കുന്ന വിമർശനം. എന്തും പൊറുക്കാം. കൃഷ്ണമത്തിന്റെ സുഗന്ധമറിയാതെ അതു പേറുന്ന കഴുതയെപ്പോലെയാണ് ലക്ഷണഗ്രന്ഥമെഴുതുന്നവനെന്നു ധ്വനിപ്പിക്കുകയും, പിറവിയിലേ കൂരുടനായ ആൾ വിശ്വകർമ്മാവെന്നു ഭാവിച്ച് ചിത്രമെഴുതാൻ പുറപ്പെടുന്നതുപോലെ വിചിത്രമാണ് ഇതായുടെ പുറപ്പാടെന്നു പറയുകയും ചെയ്താൽ പൊറുക്കാമോ? ആക്ഷേപം എന്ന വാക്കുപയോഗിച്ചാണ് *ലീലാതിലക*കർത്താവ് ഈ വിമർശനത്തെ പരാമർശിക്കുന്നത്. വളരെ മിതമായ വാക്കുകളിലൂടെയുള്ള മറുപടി ഇങ്ങനെയാണ്:

ഹേ പണ്ഡിത, ഞാൻ പറഞ്ഞ ലക്ഷണം ഖണ്ഡിക്കുകയോ വേറൊരു ലക്ഷണം പറയുകയോ ചെയ്താൽ മാത്രമേ ഈ ആക്ഷേപം ശോഭിക്കുകയുള്ളൂ.

പണ്ഡിതോചിതമായ ഈ പ്രതിവചനത്തിൽ അവസാനിക്കുകയുണ്ടായില്ല പ്രതിവാദമെന്ന് ഗുണനിരൂപണമായ അഞ്ചാം ശില്പത്തിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. മണിപ്രവാളത്തിൽ പ്രസക്തമായ ശ്ലേഷം, മാധുര്യം, പ്രസാദം, സമത എന്നിങ്ങനെ നാലു ഗുണങ്ങളെ വിവേചിച്ചെടുക്കുകയും അവയുടെ സ്വഭാവവി

വരണം നടത്തി വിശദീകരിച്ചശേഷം ഗ്രന്ഥകാരൻ പരിമളത്തെക്കുറിച്ച് വിശേഷാലൊരു ചർച്ച നടത്തി പരിമളമെന്നൊരു ഗുണത്തെ സംബന്ധിച്ച ചർച്ച മണിപ്രവാളസാഹിത്യനിരൂപണത്തിൽ അപ്രസക്തമാണെന്നു ഉറപ്പിക്കുന്നു. മണിപ്രവാളത്തിനെന്താ ഗന്ധമുണ്ടോ എന്നൊക്കെ പരിഹാസത്തോടെ അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു. (മാധുര്യമെന്ന ഗുണത്തെ സ്വീകരിക്കാൻ മണിപ്രവാളത്തിൽ ശർക്കര ചേർത്തിട്ടുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യം നമുക്കു ചോദിക്കാതിരിക്കാം). യാതൊരാലങ്കാരികനും ഇങ്ങനെയൊരു ഗുണത്തെക്കുറിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടില്ല എന്നും 'മണിപ്രവാളസ്യ പരിമളമജാനൻ' എന്നു പറയുന്നത് കേവലം സാഹസികവചനമാണെന്നും പറഞ്ഞാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ നിലപാട് സമർത്ഥിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ആക്ഷേപിച്ച പ്രതിയോഗിയോട് പ്രതിവാദം ചെയ്തു എന്നതിനപ്പുറത്ത് ലീലാതിലകകാരന്റെ ഈ വാദം നില്പുള്ളതല്ലെന്ന് ലീലാതിലകത്തിന് വിവർത്തനവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ചമച്ച ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ള സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കാവ്യാലങ്കാരചൂഡാമണി തുടങ്ങിയ തെലുങ്ക് അലങ്കാരശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സൗരഭ്യം എന്നതിനെക്കുടി കാവ്യഗുണമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് അടിക്കുറിപ്പിൽ അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ആലങ്കാരികന്മാർ പറഞ്ഞിട്ടില്ലെന്ന വാദം സംസ്കൃതാലങ്കാരികന്മാരെ സംബന്ധിച്ചു മാത്രമേ ശരിയാവുകയുള്ളൂ എന്നും മാധുര്യം എന്ന് ഔപചാരികമായി ഉപയോഗിക്കാമെങ്കിൽ സൗരഭ്യം എന്നോ പരിമളം എന്നോ പറഞ്ഞാലെന്ന് എന്നു ചോദിച്ചുകൊണ്ട് പ്രതിവാദക്കാരനനുകൂലമായ തന്റെ നിലപാട് വ്യക്തമാക്കാനും ഇളംകുളം തയ്യാറാവുന്നു.

തനിക്കെതിരായ ആക്ഷേപമായി വന്നതുകൊണ്ടാവാം ലീലാതിലകകാരൻ അതംഗീകരിച്ചുകൊടുക്കാതെ ചെറുത്തത്. മണിപ്രവാളത്തിന്റെ അസാധാരണത്വത്തെ തിരിച്ചറിയാനാകാത്ത ആളായിരുന്നു അദ്ദേഹമെന്നു കരുതുക വയ്യ. ഗുണവിചാരത്തിൽത്തന്നെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താപരമായ തിളക്കങ്ങളുണ്ട്. ഓജസ്സിനെ മണിപ്രവാളഗുണമായി സ്വീകരിക്കാതിരിക്കുന്നതുതന്നെ ഉദാഹരിക്കാവുന്നതാണ്. സംസ്കൃതാധികൃതരെന്ന രീതിയാണ് ഓജസ്സ് എന്നതുകൊണ്ടാണ് അതിനെ അദ്ദേഹം നിരാകരിക്കുന്നത് എന്നുവേണം അനുമാനിക്കാൻ. ഭാഷയ്ക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ള മണിപ്രവാളമാണ് അഭികാമ്യമെന്നായിരുന്നല്ലോ അദ്ദേഹം കരുതിയത്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ഓജസ്സ് ഗുണമല്ല, ദോഷമാണ് എന്നു കരുതണമല്ലോ.

പരിമളം എന്ന ഗുണകല്പനയിലൂടെ മണിപ്രവാളത്തിന്റെ അസാധാരണത്വത്തിന്, സംസ്കൃതകാവ്യങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ഭാഷാശില്പത്തിലും ഉള്ളടക്കത്തിലും പുലർത്തുന്ന മദിപ്പിക്കുന്ന സൗന്ദര്യസവിശേഷതയ്ക്ക് അടിവരയിടുകയായിരുന്നു പ്രതിവാദക്കാരൻ എന്നു കരുതേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. സുഗന്ധവാഹിയായ സൗന്ദര്യസങ്കല്പനത്തിലെ അബോധബിംബം എന്തായിരിക്കുമെന്ന് ആലോചിക്കാവുന്നതാണ്. സംസ്കൃതസൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന് അന്യമായ ചില സവിശേഷഭംഗികൾ മണിപ്രവാളത്തിനുണ്ടെന്നാണ് അദ്ദേഹം കാണിച്ചുതന്നത്.

ലീലാതിലകമെന്ന സൗന്ദര്യശാസ്ത്രകൃതി അതിലെ സാഹിത്യഭാഷാ

ചർച്ചയിൽ കേരളഭാഷയെ ഒരു ലക്ഷണമൊത്ത സ്വതന്ത്രഭാഷയായി കല്പിക്കുന്നതിൽ ഭാഷാസ്വത്വപരമായ ഒരവബോധത്തിന്റെ പ്രകാശനമുണ്ട്. അക്കാര്യം ചൂണ്ടിക്കാട്ടി സ്വത്വപ്രഖ്യാപനപരമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയമാനം ഒരുപചാരികമായി കല്പിക്കാവുന്നതാണ്. അതേസമയം ഭാഷാപരമായും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായും സ്വത്വപരിണാമത്തെയാണ് *ലീലാതിലകം* അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. ഭാഷകളുടെ വ്യതിരിക്തതയെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ ഭാഷകൾ തമ്മിലുള്ള മേളനത്തെയും അത് ആഘോഷിക്കുന്നു. പാരമ്പര്യത്തിലേക്കു ചുരുങ്ങുന്ന സത്താവാദപരമായ ഒന്നല്ല *ലീലാതിലകത്തിൽ* പ്രകടമാകുന്ന സ്വത്വബോധം. പരമ്പരാഗതമായ മലയാളത്തെ തനിമയായി എടുക്കുന്ന ഒന്നല്ല അത്. സംസ്കൃതബന്ധത്തിലൂടെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായി മാറിത്തീരുന്ന, കേരളഭാഷയും കേരളവും ഭാരതമെന്ന മഹാഖ്യാനത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്ന സ്വത്വപരിണാമത്തെയാണ് *ലീലാതിലകത്തിലെ* ഭാഷാസാഹിത്യസംവാദം സ്പഷ്ടമാക്കുന്നത്. കേരളഭാഷയെ സവിശേഷവ്യക്തിത്വമുള്ള ഒന്നായി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ അതിന്റെ സാംസ്കാരികസ്വത്വരൂപാന്തരണത്തെക്കുറിച്ച് അത് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. സംസ്കൃതകാവ്യശാസ്ത്രപദ്ധതിക്ക് വിധേയമാണ് മണിപ്രവാളസാഹിത്യമെന്നു കാണിച്ചുതരുന്ന നാലുമുതൽ എട്ടുവരെയുള്ള ശില്പങ്ങളിൽ സ്വത്വവിനാശകമായ രാഷ്ട്രീയവും കൂടി നാം വായിക്കേണ്ടതുണ്ട്.

കുറിപ്പുകൾ

1. *ലീലാതിലകത്തിന്റെ* രചനാകാലം സംബന്ധിച്ച് ഭിന്നാഭിപ്രായങ്ങളുണ്ട്. കാണുക -ശുരനാട്ടു കുഞ്ഞൻപിള്ള, *ലീലാതിലകം പാഠവും വ്യാഖ്യാനവും*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് 2011. പുറം.88-109
2. ഈ കൃതി മലയാളത്തിലേക്ക് *ലീലാതിലകം സാമൂഹികഭാഷാശാസ്ത്രദൃഷ്ടിയിൽ* എന്ന പേരിൽ. ടി. ബി. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.
3. 135-ാം സൂത്രത്തിന്റെ വൃത്തിയിൽ ഇത്തരം ആശയങ്ങൾ അദ്ദേഹം വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 'സംസ്കൃതം ശബ്ദമാണ്. ഭാഷയും ശബ്ദമാണ്. അതുകൊണ്ട് സംസ്കൃതശബ്ദം പോലെ ഭാഷാശബ്ദവും ശ്ലോകമായിത്തീരുന്നതാണെന്നു തീർച്ചയായിട്ടും സ്വീകരിക്കേണ്ടതായിട്ടുവരും. അപ്പോൾ ആ ഭാഷാശ്ലോകത്തിൽ സംസ്കൃതശ്ലോകന്യായവുമുണ്ടാകുമെന്നായി'

ഗ്രന്ഥസൂചി

- ശുരനാട്ടുകുഞ്ഞൻപിള്ള 2011, *ലീലാതിലകം, പാഠവും വ്യാഖ്യാനവും*, കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം
- ഇളംകുളം കുഞ്ഞൻപിള്ള, 1984, *ലീലാതിലകം*, സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണ സംഘം, കോട്ടയം
- എസ്.വി.ഷബുഖം 1995 *ലീലാതിലകം സാമൂഹികഭാഷാശാസ്ത്രദൃഷ്ടിയിൽ* (പരിഭാഷ, ടി.ബി.വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ) കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം
- കെ.ടി. രാമവർമ്മ 1998 *കൈരളീവിലേയൻ, രാമവർമ്മ* അപ്പൻ തമ്പുരാൻ, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ.

THE CULT OF ATONEMENT: DEATH, DEIFICATION AND THE 'SINFUL KING' IN AIPPALLI THOTTAM

■ Abhilash Malayil

This paper is an elementary attempt to look at certain idioms of kingship as they appear in an oral literary genre from Malabar, known generally as Thottam songs. As the title indicates following discussion is limited to the text of a single Thottam—of a deity named, Aippalli *daivam*—which is available in printed form since 1998 (Vishnunamboothiri 1998; 231-249). Aippalli Thottam captures our attention owing to the description of a couple of untimely deaths and an accompanied incidence of post-mortem deification.

Early modern kingliness in Southern India has recently invited a significant historiographic attention. Though this, in a way, was a continuation from the early investigative fervour on the ceremonial form and material content of kingship in historical South India (Stein 1980, Veluthat 1993, Heitzman 1997), new attempts were able to establish their novelty in two major counts. Primarily, the new scholarship was successful in bringing certain peripheral geo-political zones into the ongoing discussions of royal authority. Spatially, they had moved the focus from traditional seats of medieval political power i.e., cereal producing, riverine wetlands. Earlier, *dharmic* Kings had instituted

eleemosynary endowments along major river valleys of Southern India and shared their realm with trusted councillors and ritual deputies and enjoyed a limited, but an assured, portion of agrarian surplus (Stein 1969, Subbarayalu 1982). But, the new emphasis was upon those regions which were historically attested as too unproductive to support an elaborate royal establishment or unsuitable to be maintained by a population of sedentary peasants. Semi-arid rain-shadows, located east of the Western-Ghat, on the Southern fringes of Deccan Plateau and along the wretched sandy-plains in Southern Coromandel were apparently investigated (Wagoner 1993, Price 1996, Beck 1972, Ludden 1985, Dirks 1987, Talbot 2001). Secondly, perhaps more important to the present paper, these investigations identified a set of new, or unprecedented conceptual frames for the portrayal of early modern kingliness. A deep-rooted enterprise-like fascination with material accumulation and ceremonial indulgence was agreed upon as the central characteristic (or the trait) in the imagination of regional kingly power and authority. Kings, when they were referred in South Indian vernaculars of 17th and 18th centuries, hardly eulogized as *dharmic* beings of the classical *sastric* parenesis (Hiltebeitel 1989). They were no longer hailed as the benevolent protectors of Brahmanical pontificate and associated sacred geographies; rather the king was often narrated as 'an insatiable transgressor'; one who frequently transgresses the boundaries of putative cannon and the sacred (Blackburn 1981).

As Susan Bayly argued, the Kings in the long 18th century, turned out to be 'arms-bearing men of prowess' (Bayly 1999) who, if we go by the courtly panegyrics composed after them, believed in personal charisma (Peabody 2003) and devoted themselves in the public, but more often in *in-absentee*, exhibition of kingly valour and benevolence. Importance given to the royal entourage is another new feature. Unlike the early-medieval 'companions of honour' (Narayanan 1972) this new retinue, drawn often from the highly mobile 'military labour market' (Kolff 1990) of the time, and was 'infamous' for its unpredictable loyalty stances. The kings were made of their prodigal retinue. But

they were compelled to live with an authority that was under the perennial threat of an untimely *coup d'état* (Brittlebank 1997, Subrahmanyam 1989). Though Burton Stein, in 1985, made an attempt to explain these South Indian authority postures under the rubric of a ritually ordained, redistributive-kingship, the *in situ* hybridity in local political formations remained seriously unacknowledged. In a recent attempt to understand kingly substance in the context of South Indian state-craft, Sanjay Subrahmanyam (Subrahmanyam 2001) had shown that the alleged 'ritual reciprocity' of kings was well integrated with a resilient world of early-modern fiscal possibilities, where fashioning oneself as king was indeed an adventurous portfolio. There were many men who aspired to become king-like or 'would be kings' (Subrahmanyam et. al 1990) and ready to resort to a number of ventures found as capable of elevating an enterprising upstart into an envious royal *gaddi*. In this complex political milieu, kings and their narrative histories were simultaneously crafted; the latter, however, as impromptu artifacts with a limited circumstantial validity. If we look through the inferences provided by Bayly (1998, 1999) Peabody (1991, 2001), Schnepel (2002) and Guha (2004a, 2004b), these narratives on kingliness may emerge before us as early-modern inventions, being put into from, prior to the state-sponsored ethnography of the succeeding colonial episode.

As a literary genre, *Thottam* songs of Malabar leave a possibility of them being considered as belonging to the pan-South Indian tradition of 'remembered-verses' (Narayanarao et al. 1998). But unlike the *Telugu* or Tamil oral *câtus* they failed to institute an independent existence separate from the performatory complex of the pan-regional ritual theatre; *Theyyam*¹. In other words, the generic identity of *Thottam* songs and the stories narrated in them appear to us as closely integrated with the ritual propitiation of an extra-human agency, consensually accepted as a benevolent patron-deity (Wayne 1979, Wayne et al. 1993). *Thottam* songs accompany the *Theyyam* performance as rhythmic vocalizations in the local dialect, believed to be of magical capacities to invite respective deities and allow them to be

possessed within the physical body of a performer (*theyyakkaran* or *kolakkaran*). They narrate the story of deity's creation and the events in its extra-mundane life. They are quaintly attractive with descriptions on the deity's travels, its establishment at various shrines and also of its awesome physical appearance (Freeman 1993; 115). Though sometimes accused of being "highly patterned, chronologically incoherent and logically flawed" (Varier at. Al 1991; 39, Varier 2006; 44-54), stories in *Thottam* try to connect the celestial abode (*melulakam*) of *Theyyam* pantheon with the everyday terrain (*bhulokam*) of North Malabar by historicizing deities through the invocation of collective memories as expressed in different foundational legends. For this paper, it is precisely this alleged 'illogic' involved in creating divine hierarchies and genealogies makes them an interesting archive capable of providing clues on the forms of political authority for a period in which divinity and kingliness appeared as undistinguishable pairs. It has to be remembered that the pre-British kingship in Malabar is already suggested as less a matter of logically deployed state armoury rather operational through effectually combining the domains of statesmanship and rituals (Frenz 2005, Frenz et. al 2005).

In its etymological roots, word *Thottam* has a connection with an old usage in early-modern Malayalam; *thottuka* meaning 'to produce or to restore to life' (Gundart, 1872; 474). A *Thottam* song, when uttered in a ritual complex, 'produces' a cultural field for 'the coming of a deity' by *restoring life* to a common pool of symbols primarily associated with local political patronage. Political agencies like kings (*raja*), kingly deputies (*napuvazhi*) and household-patriarchs (*karavan*) together from this patronage milieu. Most of the times, they manage shrine-centres (*stanam*) as overlords (*melkoyma*)² or as trustees (*uralar*) (Kurup 1997). They fashion as presiding over an entire stretch of territory where a particular deity (or a group of deities) circulates as a patron or a totem. The territorial extant of a deity's circulation is known as *svarupam* which, in common parlance meant the realm over which a deity enjoys certain regal rights (Freeman 1993: 125). It is interesting here to note that in Malabar, the domains of

post-*Perumal* kingliness were also known by the same term. Within the *Theyyam* theatre (or '*Theyyam* complex' as argued by Richardson Freeman) all activities including the key act of possession and ritualized *Thottam* utterance, are characterized by a highly formalized set of behaviours and beliefs (Freeman 1993: 111) as if in a standard courtly etiquette. Many deities in the pantheon were conceived as patron-deities attached to the different royal families of the region³. At another level, there were sponsored-shrines of artisanal groups that underline patronage initiatives embedded in an active 'moral-community of work' (Menon 1993) where proscription of caste was often mediated by lordly affinity and intimation. Quite interestingly, many of these sites worked as 'centres of arbitration' in disputes involving members of different castes, living without any formal commensalities⁴. The kingly postures in '*Theyyam* complex' were structured primarily by the contextual exigencies in organizing regional production regimes (Menon 1994; 4-39). Topographic particularities of the region (extensive beds of lateritic dry-land with scattered, tiny patches of wet-agriculture) had inserted an imprint of heterogeneity upon popular subsistence (Freeman, 1998, 1999) and which was, quite expectedly, peddled into the systems of everyday magical religion and its esoteric narratives (cf. Tanupillai 1920, Aiyyappan 1930, 1936, Gentes 1992). It has to be remembered at this juncture that, many *Theyyam* shrines in Malabar were accessible to the members of '*avarana*' castes who form the bulk of Hindu agrarian population, even before the Temple Entry Proclamation of *circa* 1936 (Menon 1993b)

The key characters in *Thottam* songs are the potential deities of prosperity or trouble. In a number of narratives, they are represented as defied victims of an unprecedented injustice and unexpected treachery (Elayavur 1996, Karippath 2004). Another type includes personages, posthumously deified, having extra-ordinary abilities; their super-human credentials were often stated as uncontrollable within the limits of the contemporary temporal order (Kurup 1973; 85-96, cf. Gabriel 2010, Vadakkiniyil 2012). A small group of deities fall in the set of ancestral-cults with a limited congregational following.

They, in all cases, belong to a household-based kin group. The deities of first and second types have comparatively wider lay-followers and even though the fellowship becomes congregational only during the festival season in shrine-centres. Lay-followers are studiously familiar with the foundational legend and the liturgy of their deities as expressed in the local-lore of a respective folk-territory.

The story in Aippalli *Thottam* deals with the post-mortem deification of a couple of individuals; one, the victimized and the other, the prodigious. Though seem to be located at odds, these two 'would-be divinities' express certain syntagmatic similarities in their cultural constitution and symbolic articulation. Both the 'victim' and the 'prodigious' are explained, if we look at the text of Aippalli *Thottam*, within the domain of 'the extra-ordinary' or of 'the abnormal'. In general, a pre-deified victimhood is portrayed in entire south India as phenomenally unusual or as an unparalleled exemplar (Shulman 1993). It is conceived as resulting from an extra-ordinary or an abnormal incurring of injustice; an aberration from past or from the historical way of getting things done. Similarly, the 'prodigious' before its death, is also equally 'non-historical' and preternatural in its constitution. Being 'an extra-ordinary' in capabilities and dispositions, it can rise above the conventional existence of normalcy. If we consider aesthetics of deification in *Thottam* as an easily fabricable cognitive device to make sense out of 'the unprecedented', or 'the disjuncture', these narratives will readily appear as an important, but yet un-attempted, registry of early modern political re-articulations.

As mentioned in the beginning, the *Thottam* of Aippalli accompanies the performance (*kolam*) of a deity called Aippalli *daivam*, usually performed by the members of *Pulaya* caste in Cannanore district. It deals with the foundational legend (*puravrttam*) of a famous deity-duo, Aippalli *daivam* and Embran *gurikkal*. Junior Brahmin master (*ela-namputhiri*) of the castle (*aramana*) Azhikkottu and his faithful *Pulaya* servant—Pithari—became unfortunate preys to an act of kingly injustice. They lived in an unbelievable proximity and killed to-

gether by an angry king. Story of this *Thottam*, like many others of its kind, is much popular in northern Malabar (Karippath 2004; 32-37) and is often fêted as an exemplar of inter-caste harmony by emphasizing the emotive aspect of the Brahmin-Master/Untouchable servant relationship. Contemporary scholarship in regional folkloristics and history consider these and other 'deified victims' as memorable vanguards of rural-protest in 'feudal Malabar' (Vishnunamboothiri 1996, Antony 1995, Vasanthakumari 2000, Kurup 1995, Panikkotti 2008). The act of deification in this *Thottam* captures our attention owing to its connection with the Kolathiri kingship of Chirakkal in North Malabar. The king Kolathiri is stated as instituting a status of divinity to the victims of his-own injustice. Ordained apotheosis, as it was explained in this *Thottam*, is perhaps a new aesthetical phenomenon in entire south Indian literary traditions of the medieval period. Though the canonization of Kannaki-Pattini by the celebrated Cera King Chekutuvan (Zvelebil 1973; 172-184) provides an early example, Ilanko Aatikal makes it pretty clear in that his patron's act was not gesture of complicity over a *sin* that he had personally committed. Rather, it was more like a *bhakta*-type involvement, merely intending the grace of an all powerful mother goddess. In the *Thottam* of Aippalli, post-mortem deification of the victimhood was narrated as resulting from a serious ritual humiliation of the orchestrated kingship. The crowned king had turned out to be sinful being.

In the very beginning of *Thottam*, Namputhiri master of Azhikkottu was stated as residing in an '*aramana*⁵'; an unusual usage to denote the place of residence of a Malayali Brahmin which in its turn was commonly known as *illam* or more simply as *mana* (Logan 1887; 85). The meaning, which Dr. Gundart had given to the word *aramana* i.e. king's house, palace or court, clearly indicates the unusual designation enjoyed by this Brahmin chief (Gundart 1872; 71). It has already been noted that the pre-colonial authority in Malabar was articulated and established in a well defined symbolic system (as etiquette on dress, food and residence) particularly regarding political status and social privileges (Moore 1905; 340-358, Wigram 1882; 17-41, cf. Panikkar

1900). Similar instances were reported from Kavalappara, where one Muppil Nayar, a refractory chief on the fringes of Kozhikkottu kingdom, was documented as having a *koppâram* or palace under his possession (Kurup 1984; xiii).

Further references in Aippalli *Thottam* (like 'the *cherikkal* holdings of this Brahmin⁶ along with a group of seven *uralers* and a *koyma* functionary from Maniyâni caste) points towards a nascent but unusual political formation around his *aramana* of Azhikkottu⁷. His household has "numberless bounded and hired labours⁸" being employed in its *cherikkal* farming. Interestingly, the enigmatic Brahmin of Azhikkottu was not found as associated with his scripturally prescribed ordination of priesthood but was portrayed as enterprisingly reigning (*koth-hinapathhuka*) over his fertile watershed (*kaippadu*). The text is silent on the origin of young Pithari; the Pulaya. He is declared as 'an orphan rearing cattle'. But later, when his Brahmin master was convinced of his extra-ordinary dextrous capabilities and punctuality, he decided to endow him with the right of supervision over the *cherikkal* farms in Chalattu Thara. The rite of entitling a *Pulaya* servant with the supervisory (*nokki natathuka*) authority is narrated in the text as follows.

"By the dawn

The serfs were called in the threshing floor,

The master stood at stone-steps and decreed to the floor,

Let it be heard, thee my serfs,

Pithari from Chalattu Thara;

Be the overseer on my plots and enclosures,

And, over those filled reservoirs.

You, obey his words as mine,

Him as mine"

With his comrades' permission, he was given 'the rod of authority' and a 'ceremonial umbrella', and was duly informed that 'there would not be any limit for him', either from Maniyani managers or from the Brahmin master (*melkoyma*) himself. The only obligation was to 'protect the fields from theft and encroachment'. The Brahmin master, who was supposed to keep a distance of 42 feet⁹ from a *Pulaya*, was

stated in *Thottam* as 'came down the stone-steps and granted him a heavy spade (*kaikkottu*). This 'rod of authority' (*kolu*) conveys an unprecedented supervisory prerogative which was incumbent upon the untouchable servant. This as a typical intermediary-portfolio undoubtedly contains a possibility of accumulation and political enhancement. 'The rod of authority' also finds an appearance in Koodali Grandhavari albeit in a slightly different form (as *churakkol*). The chief *karanava* of Koodali Kunnath hold it as a symbol of his intermediary authority as he supervised a cock-sacrifice in his *kalari*¹⁰.

Meanwhile a fateful monsoon (*edavappathi*) was about to start¹¹. Hasty preparations were on in all fields. Young Pithari was busy in supervising Chalapp *cherikkal*. He was very cautious. High risk was involved in cultivating waterlogged marshes where farming operations had been extremely labour intensive. These operations were delicate and very precarious that a small change in the tide can turn all investments completely destroyed. Cultivating quagmires was more dependent on corporate efforts than the ordinary cultivation under seasonal rains (Innes 1908; 211). He was always in field, 'sleeping less and making his, otherwise lazy friends to work hard and smart. He kept all mud-ramparts intact and guarded his master's crop from a merciless season.

The crowned king of Kolam (*kolam mudimannan*) was crossing the marshes in Chalattu *cherikkal* with his ruthlessly armed *nayar* retinue. As the *Thottam* says "kingly party was on their long way to attend the prestigious festival; Mamankam, over to the city of Kozhikkodu". As the king passes through a narrow lane, the young Pulaya servant was seen to him. Pithari was bowing down on a damaged mud-rampart (*varambu*) to catch a nasty crab which dug a dangerous hole on already dampened slope. To the king, Pithari was an inauspicious *Chandala*, blocking his way and dishonouring the King by showing his 'back'; an extremely bad omen! (Menon 1929; 274) Even 'a *nair*, noted Francis Buchanan while touring the district in *circa* 1800, was expected instantly to cut down a slave who did not turn out of the road as a *nair* passed (Buchanan 1807; 410). The king, a proclaimed

kshatria with patented qualities of uncontrollable *rajas*, was furious and too fast in his reaction. The unfortunate Pulaya servant-turned-supervisor, Pithari was not granted even a token mercy. He was gunned down by the king himself, though the *nayar* retinue, who were initially ordered to shoot him, had registered their unsuccessful protest against this untimely homicide¹². His Brahmin master (*elanamputhiri*) of Azhikkottu heard these gun shots from the field. Panic stricken, he came running and saw the bleeding corpus of his beloved farm supervisor; 'shot at forehead and lying helplessly on the crab-holes'. Broken with grief, he lamented at the king; that

"if he had given a lot,

"Gold worth Pithari weight could have given as ransom,

If his servant had, at all committed an impropriety"

But the fury of *rajas* became untameable. The king took these agonized utterances as further insults upon his impartable royal being and loaded his matchlock again, and murdered the lamenting Brahmin on the spot.¹³

Kingly logic for slaying 'an untouchable' who allegedly transgressed the decorum of pollution and honour was rather naive. This justification could have been readily accepted in a milieu where caste-based propriety or *maryâdai* had remained as central in defining patterned individual behaviours. Normally, the pre-British kingly-self was not represented as being sinned or cursed in rewarding death even in its most violent and bloody format. *Maryâdai* as the law (Davis 2002), encompassed all instances of (corporal) casualties and death as if a mere conformist ritual (Tarabout 1993). But, the death given to Pithari was unprecedented. Though an 'untouchable' *Pulaya*, he was 'an elevated servant' lived in a state of liminality where his portfolio of dextrous 'service' brought him respect and intimacy. He was obedient to his master and even known to the *nayar* retinue who raised their eyebrows when the king asked them to shoot the *Pulaya* down. If we go by the internal clues in *Aippalli Thottam*, murderous posture of the king appears as a personal disposition, unshared even in his *maryadai* based realm. Moreover, the late pre-British and the early-British

south India had witnessed contagious insurrections of little political interests which, although vocal in a protean ideology of *sava* or obedient service, frequently resorted in subversive enterprises, through camouflaged disloyalty and violent rebellion (Bayly 1994, Seylon 2004, Young 2007, cf. Wink 1985). Political authority, in this situation of uncertainty, was no longer able to bank upon the edifice of *maryadai* which by this time was re-crafted as a patchwork quilt-like assemblage of extreme plasticity. Ambitious amongst kings tried their best to move against the tide, ornamented their *already* 'hollowed crowns' with pompous authority impostures, which as this *Thottam* indicates was not even acceptable for their equally desperate mercenaries. Saintry king (*maryada purusha*) was exiled in history and the king turned out to be a sinner, personifying eternal injustice!

When we come to the second occurrence of homicide in *Thottam*, the prey to the kingly wrath is a Brahmin; the *ela-namputhiri* at Azhikkottu castle. This Brahmin was killed when he expressed his poignant discontent in a king's act which had led to the corporal annihilation of his beloved but 'untouchable' servant; Pithari. At first instance, it appears as a natural and lawful resolution sentenced upon a Brahmin who found as scandalized the *brahma* substance and *satva* quality by breaking *shodaha* codes of commensal purity (c.f. Fuller 1979, Appadurai 1983, Marglin 1985). But, at another lever, perhaps deeper in the text, the poetical orchestration of Brahmanicide refers to a serious conundrum implicated in the build-up of kings and their ambiguous early-modern relations with Brahmins. While, presiding over the realms of excessive consumption (*bhoga*) and carnality (*rati*) kings were always in need of Brahmins to render their inflated claims legitimate (Narayanarao et al 1992) and this, quite interestingly, was not limited in making them as 'venerated councillors' of Hocartian sense (Hocart 1970). Rather, the 'transcendental ideal' (Heesterman 1973) had to be put in everyday practice. This may explain the secular presence of Brahmins in early-modern state-craft. But normatively, the temporal association with king's patronage and his *danda* proved fatal to the 'Brahmin's transcendence'. He was still preeminent, and

lived within an exalted regime of prestation or *dakshina* for his sacred and temporal services. But the 'gifts' that he had been contained the 'poison' of deadly sacrilege (Raheja 1988). More dangerous indeed, to the *brahma* in proximity to *kshatra*, was the physical challenges of the *realpolitik* where even a Brahmin's ceremonial pre-eminence became frequently mocked and often put at stake.

The sin of murdering a Brahmin (*brahmahathya*) was considered as one of the 'five grand-sins' or *mahapathakas*. *Mahapathaka* was a pervasive restraint in the practice kingly authority in medieval Kerala, particularly over those domains allotted to the syndicates of Brahmins and their structural temples (Narayanan 1976). Here, it was the unprecedented *realpolitik* designation and prodigious wealth that the Brahmin master of Azhikkottu had possessed might have made him a susceptible target of kingly transgression. When a *mahapathaka* in the form of a *contaminatable* royal Brahmanicide had taken place, it was conceived as a 'play' in *kali*; the proverbial situation of bewildering occurrences. The *kali* is *arajaka* or an abominable state without a king where, as per the contemporary *Bhakti* orthodoxy, different *varnas* and *gunas* inter-dine in an insatiable orgy. But, the unknown compilers of Aippalli *Thottam* create a *kali* which appear to us as parodical to the dominant, and it appears to be subtly subversive. For them, *kali* is an unjust, evil-doing king, gravity of his sin made the fallen bodies to amass a ghostly weight. Separate pyres were arranged for the slain.

Nayars and *Pulaya* workmen tried their best to lift the dead-bodies from the spot, but in complete vain. They were afraid to approach the dead further, as the diseased embody the sin of their own crowned king. The death was out there, unattended and naked in an open field. Finally, at this turn, Brahmin mother of Azhikkottu was brought into the scene. She was not ferocious on the violent death of her son, but clairvoyantly composed; as if she knows the course of events forthcoming. Mother Azhikkottu uttered in a voice filled with melancholy and compassion, "the dead be laid together in rites, in an auspicious *rasi* in at the *Castle gates*".¹⁴

They, at last, were able to move the bodies for the funeral. Brahmin master and his 'untouchable' servant were buried together and their final rites were continued for forty-one days. Meanwhile, 'the ghosts' of the departed made their terrifying presence felt at King's palace in Chirakkal. Ghost of Pithari was everywhere that;

Kings' palanquin rested in lot,

His pageants were cancelled on spot.

His princes, young but, gone frantic and mad.

Pithari came as nightmare, as frequent fallouts, made them fail.,

As lethargy had crept in their commands.

Pithari was seen in their chambers, on forts and at tanks-

At times, he stopped their daily rites

on bath and hearth¹⁵

No way was out for the sinned king of Kolam. An astrologer was called into the kingly household which by this time, 'was on the verge of an unavoidable break-up in an internal schism'. The king wanted to expiate the felony. Committed sin, told the soothsaying seers, was conjuring against his regality. The only option was that of atonement though the deification of the dead. The *dead* Pithari and his Brahmin master were more dangerous and 'king-like' then when they had been alive.

Notes

1. Contemporary folkloristics identified a high concentrated circulation of *Theyyam* complexes—though in slightly differing forms—throughout the region of northern Malabar; starting from Korra River in south to the River Chandragiri in north, which *inter alia* divides Malayalam and Tulu speech-areas. Raghavan Payyanad, proposed that the central region of this performance 'in its 'standard form' lays within the region between Valaparttanam and Olavara rivers which, with many other things, coincides with the territorial extant of Kolam Svarupam (Payyanad 1998; 14-23). Northern outskirts of Calicut and the former *taluk* of British Kurumbranatu have a slightly different performance mode of *Theyyam* called *Thira* (Namboothiri 1998; 15-16,) (Venu 1982; 264-267), whereas in southern Canara, similar performance is known as *Bhutharadhanai* (Nambiar 2002).

2. '*Melkoyma*' can roughly be translated as over-lordship. It need not necessarily be of political in the strict sense of the term. Many kings and chiefs of pre-British Malabar had extended *melkoyma* claims which often transcended their respective political (*svarupam*) borders. Zamorin reportedly had certain rights over Rajarajesvari Temple at Thaliparamba situated at Kolathiri heartlands. Similarly the Raja of Cochin had privileges in 'Trichur Pagoda.' For a brief look on the criss-crossing 'Pagoda rights of Malabar princes' (cf. Galetti 1911)
3. For instance, Tâi Paradevatha or Kolasvarupathinkal Tâi of Thiruvrkattu Kavu shrine at Madayi was the patron-deity of Kolathiri Rajas of Chirakkal (Nambiar 1993; 143). Whereas Vattakkorumakan—an untenable hunting deity—was of great importance to the house of Zamorins. Apart from these, Allata Svarupam of Nilesvaram, Prattara Svarupam of Kottayam, Porlathiri Rajas of Kaṭathanapū and Arangoṭṭu Svarupam of Valluvanapū had their own patron-deities. Many of them had editions in the *Theyyam* pantheon (Menon 1951).
4. Documents in recently published *Tallasseri Rekhakal* (Skriah 1996) refer to certain instances of arbitration at different shrine-centers around the British *Factory* of Tellicherry in *circa* 1799. Document numbers 293-G, 293-H, 1163-J and 1324-K provide good examples. Document No. 293-G and 293-H are about a litigation held at Perumbar Kavū on a case of financial distrust between two individuals (Skriah 1996; 134-135). Document No 1163-J refers to a failed arbitration held at Kanathur Kavū in which the accused, one Murakkan Ambū—a Thiyyan by caste—was fined for 64 *panams*. He was directed to pay the fine at the shrine as *praychitha* for attempting a sexual assault on a woman belonged to his own community. But, Ambū; the accused, instead of paying the fine approached the British *Daroga* of Tellicherry and cried foul play! *Daroga* with his assistants made a trip to the site and reportedly questioned the *stanîs* (heads) of the Kavū (Skriah 1996; 542-543). Document numbered 1324-K is a representation to James Stephenson against the Company's intervention in the traditional functions of *daivastanams* in North Malabar (Skriah 1996; 622).
5. *Aippalli Thôttam*, p233
6. *ibid*
7. *Aippalli Thôttam*, p 240
8. *Aippalli Thôttam*, p 234. Two types of labourers are referred in the text. The first is as '*aṭiyankuru*' (also known as *al* or *alaptan*) or bonded

- labours. The second is referred as '*panikkar*' or hired-workers.
9. *Aippalli Thôppam*, p 234. For a Malabar Brahmin, the physical distance to avoid 'atmospheric pollution' ((Logan, 1887; 118) from a *Pulaya* was 96 paces (Thruston 1909; 196). For more on the maintained physical distances between castes, see (Innes 1908; 103-104, Barbosa 1970; 68-69, 124).
 10. Document No.A-2, Dated 786 ME (1593) Vrichigam, KG, pp 1-2.
 11. *Aippalli Thôppam*, p 237.
 12. *Aippalli Thôppam* 238,239
 13. *Aippalli Thôppam* 240
 14. *Aippalli Thôttam*, p 242.
 15. Ibid

References

- Aiyappan ,A .(1936). "Primitive Medicine at a Malabar Temple", *Man*, 36: 61-63;
- Aiyappan. A. (1930). "Myth of the Origin of Smallpox", *Folklore*, 42.3: 291-93
- Antony. P. (1995). "Jâthi-Ânkôyma Prathyaûâthram VapakkanPâppu Kalil", *Kerala Pathanangal*, 5: 83-93.
- Appadurai, A. (1983). "The puzzling status of Brahmin temple priests in Hindu India", *South Asian Anthropologist*, 4.1: 43-52.
- Barbosa, D. 1970. *A description of the coast of Africa and Malabar in the beginning of 16th century*, London: Hakluyt Society.
- Bayly, C.A. (1998). 'Patriotism and political ethics in Indian history' in C. A Bayly, *Origins of nationality in South Asia*, 1-35. Delhi: Oxford University Press.
- Bayly, C.A. (1999). 'Prologue: surveillance and communication in early-modern India' in C. A Bayly, *Empire and information: Intelligence gathering and social communication in India 1780-1870*, 10-56. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, Susan. (1991). *Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, Susan. (1994). 'Saints' cults and warrior kingdoms in South India' in Nicholas Thomas and Caroline Humphery (Eds.). *Shamanism, history and the state*, 117-132. Minnesota: University of Michigan Press.

- Beck, Brenda E.F. (1972). *Peasant society in Konkku*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Blackburn, Stuart H. (1981). "Oral performance: Narrative and ritual in a Tamil tradition", *The Journal of American Folklore*, 94, 372: 207-227.
- Brittlebank, Kate. (1997). *Tipu Sultan's search for legitimacy; Islam and kingship in a Hindu domain*, London: Oxford University Press.
- Buchanan, Francis. (1807). *A Journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar*. London:
- Davis, Doland R. (2002). "Dharma, maryada and law in early British Malabar: Remarks on words for 'law' in Tellicherry records", *Studien zur Indologie und Iranistik*, 23: 51-70
- Dirks, Nicholas B. (1987). *The hollow crown: Ethnohistory of an Indian kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dirks, Nicholas B. (1994). 'Ritual and resistance: Subversion as a social fact' in Nicholas B Dirks, Geoff Eley and Sherry B Ortner (Eds.), *A reader in contemporary social theory*, 483-503, Princeton: Princeton University Press.
- Elayavur, Vanidas. (1996) *Vapkkann Ithihamâla*, Kottayam:
- Freeman Richardson J. (1993). 'Performing Possession: Ritual and Consciousness in the Teyyam Complex of Northern Kerala.' in Heidrun Brückner, Lothar Lutze and Aditya Malik (Eds.), *Flags of Fame: Studies in South Asian Folk Culture*, New Delhi:
- Freeman, Rich. (1998). Folk models of forest environment in highland Malabar, in Roger Jeffrey (Ed.) *The social construction of Indian forests*, 55-78, Edinburgh: Centre for South Asian Studies.
- Freeman, Rich. (1999). "Gods, Groves, and the Culture of Nature in Kerala" *Modern Asian Studies*, 33.2: 257-303.
- Frenz, Margret and Georg Berkemer. (2005b), "Little Kingdoms or Princely States? Trajectories towards a (Theoretical) Conception", *The Indian Historical Review* 32. 2:104-121.
- Frenz, Margret. (2005a). "Pazhassi Raja between Independence and Submission: The Concept of Rule in Late Eighteenth Century Malabar", *Tapasam* 1.1: 201-210.
- Fuller, C.J. (1979). "Gods, priests and purity: On the relation between Hinduism and caste system", *Man- New Series*, 14.3: 459-476.
- Gabriel, Theodore P. C. (2010). *Playing god: belief and ritual in the Muttappan cult of North Malabar*. London: Equinox Publishing Limited.
- Galetti, A. (1911). *The Dutch in Malabar*, Madras: Superintendent of Gov-

ernment Press.

- Gentes, M. J. (1992) "Scandalizing the Goddess at Kodungallur", *Asian Folklore Studies*, 51. 2:295-322.
- Guha, Sumit. (2004b). "Transitions and translations: Regional power and vernacular identity in the Dakhan, 1500-1800" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 24. 2: 23-31
- Guha, Sumit. (2004a). "Speaking historically: Changing voices of historical narration in western India", *The American Historical Review*. 109. 4: 1084-1103.
- Gundart, Herman. (1872). *Malayalam- English Nikhandu*, Mangalore: Basel Mission Press.
- Heitzman, J. (1997). *Gifts of power: lordship in an early Indian state*. Delhi: Oxford University Press.
- Hildebeitel, Alf (Ed.). (1989). *Criminal gods and demon devotees: Essays on the guardians of popular Hinduism*. Albany: State University of New York Press.
- Hocart, A M. (1970). *King and councilors: An essay in the comparative anatomy of human society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Innes, C.A. (1908). *Malabar gazetteer*, Madras: Superintend of Government Press.
- Karippath, R. C (2004). *Kôlathu Nâppile Theyyam Kathakal*, Cannanore:
- Kolff, Dirk H. A. (1990). *Naukar, Rajput, and Sepoy: the ethnohistory of the military labor market in Hindustan, 1450-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurup, K K N. (1973). *The cult of Teyyam and hero worship in Kerala*. (Issue 21, Indian Publications Folklore Series) Calcutta: Indian Publications.
- Kurup, K K N. (1977). *Aryan and Dravidian Elements in Malabar Folklore: A Case Study of Ramavilliam Kalakam*. Trivandrum:
- Kurup, K K N. (1984). *Kavalappara papers*. University of Calicut: Department of History, Calicut University.
- Logan, William. (1887). *Malabar vol.1*, Madras: Superintend of Government Press.
- Ludden, David. (1985). *Peasant History in South India*, Princeton: Princeton University Press.
- Marglin, Frederique Apffel. (1989). 'Types of oppositions in Hindu culture' in John B Carman and Frederique Apffel Marglin (eds.) *Purity and auspiciousness in Indian society*, 65-83. Leiden: E J Brill.
- Menon C. A. 1959. *Kali Worship in Kerala*, Madras: University of Madras..

- Menon, Dilip (1993b). 'Intimations of equality: Shrines and Politics in Malabar 1900-1923' in Peter Robb (Ed.) *Dalit movements and meanings of labour in India*, 245-276, Delhi: Oxford University Press.
- Menon, Dilip. (1993a). "The moral community of Theyyattam: Popular culture in late-colonial Malabar", *Studies in History*, 9.2: 187-217.
- Menon, Dilip. (1994). *Caste, nationalism and communism in South India: Malabar 1900-1948*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menon, K P Padmanabha. (1929). *History of Kerala, vol.2: Cochin*.
- Moore, Lewis. (1905). *Malabar law and custom*. Madras: Higginbotham & Co.
- Nambiar, Balan. (1993) 'Tâi Paradvata: Ritual Inpersonalization in the Theyyam Tradition in Kerala' In Heidrun Brückner et.al, *Flags of fame: studies in south Asian folk culture*, New Delhi:
- Nambiar, Sita K. (2002) *Theyyam and Bhutharadhanai*, New Delhi:
- Narayana Rao, Velcheru, David Shulman, Sanjay Subrahmanyam. (1992). *Symbol of substance court and state in Nayaka period Tamilnadu*. Oxford: Oxford University Press.
- Narayanan, MGS. (1976). 'Socio Economic Implications of the Concept of Mahapathaka in the Feudal Society of South India' in *Proceedings of Indian History Congress*. New Delhi/Calicut.
- Narayanan, M.G.S. (1972). The institution of companion of honor with special reference to south India in *Proceedings of Indian History Congress*, 33rd Session, Muzaffarpur, 1972, Delhi: Indian Council of Historical Research.
- Narayanarao Velcheru, David Shulman. (1998). *A Poem at the Right Moment: Remembered Verses from Premodern South India*. Berkeley, Los Angles: University of California Press.
- Panikkar, Gopal T K. (1900). *Malabar and its folk*. Madras: G.A Natesan & Co.
- Panikkotti. M K. (2008). *Vadakkan pattile penkaruththu*, Thiruvananthapuram: Kerala Bhasha Institute.
- Payyanad, Raghavan. (1998). *Folklorinoru Patanapadhathi*. Trichur: Sahithya Academy.
- Peabody, Norbert. (1991). "In whose turban does the lord reside?: The objectification of charisma and fetishism of objects in the Hindu kingdom of Kota", *Comparative Studies in Society and History*. 33, 4: 726-754.
- Peabody, Norbert. (2001). "Cents, sense and census: Human inventories in late pre-colonial and early colonial India", *Comparative Studies in Soci-*

- ety and History*. 43, 4: 819-850.
- Peabody, Norbert. (2003). *Hindu kingship and polity in pre-colonial India*. Cambridge; Cambridge University Press.
 - Piece, Pamela G. (1996). *Kingship and political practice in colonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Raheja, Gloria Goodwin. (1988). *The poison in the gift: Ritual, prestation and the dominant caste in a north Indian village*. Chicago: University of Chicago Press.
 - Schnepel, Burkhard. (2002). *The jungle kings: Ethnohistorical aspects of politics and ritual in Orissa*. Delhi: Manohar.
 - Seylon, N Raman. (2004). "Study of Poligar violence in late 18th century Tamil country in South India", *Journal of Asian and African Studies*, 3.3-4: 245-272.
 - Shulman, David. (1993). *The hungry god: Hindu tails of filicide and devotion*, London/Chicago: University of Chicago Press.
 - Skariah, Joseph (ed.) (1996.). *Talasseri Rekhalakal: Tubingen University Library Malayalam Manuscripts Series, Vol.V*, Changanassery: Centre for Kerala Studies- St, Berchman's College.
 - Stein, Burton. (1969). 'Integration of the agrarian system of South India' in, R. E. Frykenberg (ed.), *Land control and social structure in Indian history*, Madison: University of Wisconsin Press.
 - Stein, Burton. (1980). *Peasant, state and society in Medieval South India*, Delhi: Oxford University Press.
 - Stein, Burton. (1985). "State formation reconsidered- part one", *Modern Asian Studies*, 19, 3:387-413.
 - Subbarayalu, Y. (1980). "The Cola state", *Studies in History*, 4, 2:265-306.
 - Subrahmanyam, Sanjay et. al. (1991). "The men who would be kings? The politics of expansion in early 17th century northern Tamilnadu", *Modern Asian Studies*, 24, 2: 225-248.
 - Subrahmanyam, Sanjay. (1989). "Welfare state finance in Wodeyar Mysore, 1724-25: A missionary perspective", *Indian Economic and Social History Review*, 26, 2:203-233.
 - Subrahmanyam, Sanjay. (2001). *Penumbra visions: making polities in early modern South India*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
 - Talbot, Cynthia. (2001). *Precolonial India in practice: society, region, and identity in medieval Andhra*. Delhi: Oxford University Press.
 - Tanupillai, Thieuvaltar V. (1920). "Kuttichathan or Poltergist of Malabar in South India: Buried Treasure" *Folklore*, 31. 2: 145-46;

- Tarabout, Gilles. (1993). 'Ritual Rivalry in Kerala' in H.Brückner, L.Lutze and A.Malik (eds.), *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture*, 81-108. New Delhi: Manohar.
- Thruston, Edgar. (1909). *Caste and Tribes of Southern India*, vol. 5, Madras:
- Vadakkiniyil Dinesan. (2012). 'Images of transgression: Teyyam in Malabar' in Judith Kapferer (Ed.) *Images of Power and the Power of Images: Control, Ownership, and Public Space*. 130-149, London: Berghahn Books.
- Varier, M R. Raghava. (2006). 'Vâmoïvaïakkam: Sâhithyavum Êarithravum', in M. R Raghava Varier, *Ammavaïkkçralam*, Thrissur: Sahithya Academy.
- Varier, M. R Raghava, Rajan Gurukkal. (1991), 'Kerala Charithram', Suka-puram: Vallathol Vidyapeetam.
- Vasanthakumari, P. (2000). *Folklorile streesatva nirmithi*, Payyannoor: Folklore Fellows of Malabar.
- Veluthat, Kesavan. (1983). *Political structure of early-medieval south India*. Delhi: Orient Longman.
- Venu, G. (1982). "Thirayâppm in Central Malabar", *Folklore*, December: 264-267.
- Vishnunamboothiri, M V. (1996). *Pottanaattam*, Kottayam: Current Books.
- Wagoner, Phillip B. (1993). *Tidings of the Kings: A translation and ethnohistorical analysis of the Rayavacakamu*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wayne, Ashley and Reigna Holloaman . (1993). 'Teyyam' in Farley P Richmond, Darius L Swaan and Philip B Zarrilli (Eds.) *Indian Theatre: Traditions of Performance*, 131-150. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wayne, Ashley. (1979). "The Teyyam Kettu in Northern Kerala", *The Drama Review*, 23.2:99-112.
- Wigram, Herbert. (1882). *A commentary on Malabar law and custom*. Madras: Graves and Cookson & Co.
- Wink, Andre. (1985). *Land and sovereignty in India: Agrarian society and politics under the eighteenth century Maratha Swarajya*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Anand. (2007). "Bandits and kings: moral authority and resistance in early colonial India", *The Journal of Asian Studies*, 66.4: 881-896.
- Zvelebil, Kamil. (1973). *The smile of Murugan: On Tamil literature of South India*. Leiden: E. J. Brill.

ചരിത്രം കൊളോണിയൽ വിഭാവന എന്ന നിലയിൽ

P. Pavithran

“ചരിത്രമില്ലാത്ത ഒരു രാജ്യം സന്തുഷ്ടമാണ് എന്ന ചൊല്ലിൽ ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു”

മഹാത്മാഗാന്ധി, *യങ്ങ് ഇന്ത്യ*, 1924 സപ്തംബർ¹¹

‘ചരിത്രം ആധുനികനല്ലാത്ത ഇന്ത്യക്കാരനാൽ നന്നായി വഞ്ചിക്കപ്പെടാം. പടിഞ്ഞാറ്ജീവിക്കുന്ന മധ്യവർഗത്തിന് അവരുടെ പടികയറിച്ചെല്ലുന്നതിന് മുൻപ് ഈ ഇന്ത്യക്കാരൻ അമ്പരപ്പുണ്ടാക്കും. പ്രാരംഭകമെന്നതിലുപരി ഈ പുസ്തകത്തിലുടനീളം സ്വീകരിക്കുന്നനിലപാട് ഇതാണ്. ചരിത്രകാരന്മാർ (ഇന്ത്യയിൽ വിശേഷിച്ചും) പിൽക്കാല ആധുനികതയുടെ വ്യവഹാരമെന്ന നിലയിൽ ചരിത്രത്തെ പട്ടാഭിഷേകം ചെയ്യിക്കാൻ താത്പര്യപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിൽ അവർക്ക് മിത്തിക്കലായതും ചരിത്രേതരമായതും നാടോടിയായതുമായ കാര്യങ്ങളെ കൈകാര്യം ചെയ്യേണ്ടിവരും. അറിവിന്റെ പാരിസ്ഥിതികമായ ബഹുത്വത്തോട് അവർ പ്രതിബദ്ധരാണെങ്കിൽ അവർക്ക് ഈ മാർഗം സ്വീകരിക്കേണ്ടി വരും’ (Vinay Lal, *ആമുഖം ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഹിസ്റ്ററി*)²

‘അക്കാദമിക അതിർത്തികൾ കൂടി ഈ പുസ്തകത്തിൽ തകർക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എന്റെ വിദ്യാഭ്യാസം നവീകരിക്കാൻ മിത്ത്, താരതമ്യാത്മകമതം, ചരിത്രം, നരവംശശാസ്ത്രം, രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്ശാസ്ത്രം, സാംസ്കാരിക ഭൂമിശാസ്ത്രം, സാഹിത്യവിമർശനം തുടങ്ങിയ എല്ലാറ്റിനെയും ആശ്രയിക്കേണ്ടി വന്നിട്ടുണ്ട്.

ജീവിതം ഉദ്ഗ്രഥിതമായ ഒരു സമഗ്രതയായിരിക്കുന്നതിനാൽ പഠനപരമായ കൃത്രിമമായ അതിർത്തികൾ മറികടക്കാനാണിത് ചെയ്യുന്നത്. ഇക്കാര്യങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ സർവകലാശാലാ വിദ്യാഭ്യാസം എന്ന സൗജമാക്കിയിട്ടില്ല. 1970കളിൽ രാഷ്ട്രതന്ത്രത്തിന്റെ പോസിറ്റീവിസ്റ്റിക് പാരമ്പര്യത്തിൽ പഠിച്ചുവന്ന ആളെന്ന നിലയിൽ ജനങ്ങളുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ അവഗണിക്കാനാണ് ഞാൻ പരിശീലിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. പിന്നാക്കാവസ്ഥയിൽ വീണ്ടുകിടക്കുന്നവരും ആധുനികതയാൽ വിമോചിതരാക്കപ്പെടാത്തവരുമായ നിരക്ഷരരായ ജനങ്ങളുടെ ഭ്രോത്തക ലോകത്തെയാണ് അവപ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത് എന്നാണ് പറഞ്ഞുവന്നിരുന്നത്. ശാസ്ത്രീയ പദ്ധതികളാൽ വേണമായിരുന്നു 'സത്യ'ത്തെ കണ്ടെടുക്കാൻ. ചരിത്രവിജ്ഞാനീയവും അതുപോലുള്ള 'ശാസ്ത്രീയ' പദ്ധതികളും തരുന്ന വിശ്വസനീയമായ അന്വേഷണരീതികൾ ഇതിനുവേണമായിരുന്നു. ഈ വിശേഷാധികാരമുള്ള സാമൂഹ്യ-നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞൻ, ചരിത്രകാരൻ, രാഷ്ട്രതന്ത്രജ്ഞൻ എന്നിവർ ജനകീയമായ അറിവുകളെ വെറും അഭിപ്രായങ്ങളെന്ന് നിസ്സാരവൽക്കരിച്ചതു പോലെ തന്നെ വരമൊഴിക്ക് വമൊഴിയെക്കാൾ മുൻഗണന നൽകുകയും ചെയ്തു" (Mayaram-എഗെയ്ൻസ് സ്റ്റേറ്റ്, എഗെയ്ൻസ് ഹിസ്റ്ററി xii)³.

ജനിക്കുന്നതിനു മുൻപേ നിലനിന്ന ഏതെങ്കിലും ഒരു സമൂഹഘടകത്തിൽ അംഗമായാണ് നാമോരുത്തരും ചരിത്രപരമായ ഉണകളും കർത്തൃത്വങ്ങളുമായി മാറുന്നത്. അപ്പോൾ നാം അംഗമാകുന്ന സമൂഹം അഥവാ സമുദായം എന്താണ് എന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാകുന്നുണ്ട്. നാം ഭാവനാത്മകമായി അംഗമാകുന്ന സമൂഹത്തിനനുസരിച്ച് നമ്മുടെ ചരിത്രബോധവും മാറും. അതാണ് ചരിത്രബോധത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സമീപനഭേദങ്ങളുടെ ഒരു വശം. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അത് പിന്തുടരുന്ന ഡിൽത്തിയെപ്പോലുള്ളവരും⁴ ഇക്കാര്യം പറയുന്നുണ്ട്

വിഷയി, വിഷയം എന്ന രണ്ട് ഘടകമായാണല്ലോ ആധുനികത അസ്തിത്വത്തെ തരംതിരിച്ചത്. അഹംബോധ രൂപത്തിലുള്ള വിഷയി സ്ഥലകാലങ്ങളിലാണ് നിലക്കുന്നത്. കേവലമായല്ല. ഹെഗൽ അസ്തിത്വത്തെയും അഹംബോധത്തെയും ചരിത്രപരമായി കാണുകയാണ് ചെയ്തത്. എന്നാൽ ചരിത്രത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഹെഗലിനെപ്പോലുള്ള ചരിത്രദാർശനികരുടെ ആബോധവും ചരിത്രത്തിനകത്തുതന്നെയാണ് നിലക്കുന്നത്. അവർ ജീവിച്ച സമൂഹത്തിനകത്തു നിന്നാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഒരോ സമൂഹത്തിന്റെയും ചരിത്രപരമായ അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണ ചരിത്രവിഷയിയെ സംബന്ധിച്ച ധാരണയാണെന്നു വരുന്നുണ്ട്. വിഷയിക്ക് ഉദ്ദേശ്യമുണ്ട്. ചരിത്രം ഒരു വിഷയമായി മാറുന്ന ഹെഗലിന്റെ കാലത്ത് ഈ സോദേശ്യത കൂടി സംഭവിക്കുന്നു. അതായത് ഒരു ചരിത്രവുമുനിരുദ്ദേശ്യപരമല്ല.

പ്രകൃതി ശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രതിസന്ധിയെ കുറിച്ച് ഹ്യൂസ്റ്റേൾ യൂറോപ്യൻ ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പ്രതിസന്ധി (The Crisis of European Sciences)യിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ആകൃതിയെ മാത്രം മാനദണ്ഡമാക്കിയാണ് വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തെ അത്

നിർവചിച്ചത് എന്നതാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനം. ആ വിമർശനം ചരിത്രത്തിനും ബാധകമാണ്. ചിന്തിക്കുന്ന ധ്യാനാത്മക മനുഷ്യനല്ല, പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളോടെ അനുഭവിക്കുന്ന മനുഷ്യനാണ് ചരിത്രത്തിലെ വിഷയിയും വിഷയവുമെങ്കിൽ അപകോളനീകരണം എന്നാൽ നമ്മുടെ സ്ഥലത്തിലും കാലത്തിലും നിന്ന് ചരിത്രത്തെ നോക്കിക്കാണലാണ്. അതുമാത്രമല്ല, അത് നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളിലൂടെ ലോകത്തെ നോക്കിക്കാണലാണ്.

അപകോളനീകരണവും ഇന്ദ്രിയാനുഭവവൽക്കരണവും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സമീപവുമായി, പ്രദേശവുമായി അത് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പ്രദേശം ജീവിക്കുന്ന വ്യവഹാരരീതികളുമായി അത് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ചരിത്രം സ്വയമൊരു വ്യവഹാരം എന്നതിലപ്പുറം ഒരു സമൂഹത്തിൽ ജനത ജീവിക്കുന്ന വിവിധ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ ചരിത്രമായിരിക്കുന്നു. ആധുനികതയിലും അതിനുശേഷവും ചരിത്രശാസ്ത്രത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട പ്രവണതകളിൽ മൂന്ന് പ്രകടമായ ഘട്ടങ്ങൾ പറയാം:

1. ചരിത്രം തത്വചിന്തയായി കരുതപ്പെട്ട ഘട്ടം-ഹെഗൽ
2. ചരിത്രം ശാസ്ത്രമാണ് എന്നത് - ലിയോപോൾഡ് വോൺ റാങ്കെയുടെ വാദം
3. ചരിത്രം സാഹിത്യമാണ് എന്ന വാദം (ഉത്തരാധുനിക ഘട്ടം)- പാഠത്തിന്റെ ചരിത്രവൽക്കരണവും ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠവൽക്കരണവും.

ഹൈഡൻവെറ്റ്: ചരിത്രത്തിന്റെ പാഠവൽക്കരണം

ചരിത്രത്തെ പാഠവൽക്കരിച്ച ആധുനികോത്തരരിൽ പ്രമുഖനായ ഒരാൾ ഹൈഡൻവെറ്റ്റാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നത് ഇതാണ്: ചരിത്രപരമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ ഏറ്റവും പ്രകടമായും വാക്കുകൾ കൊണ്ട് നിർമ്മിച്ച ഒരു കഥയാണ്. അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടതെന്നപോലെ തന്നെ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതുമാണ്. ശാസ്ത്രങ്ങളോടെന്നതിനേക്കാൾ ഒപ്പമുള്ള സാഹിത്യഗണങ്ങളോടാണ് അത് രൂപപരമായ സവിശേഷതകൾ പങ്കിടുന്നത്. എന്നാൽ ചരിത്രത്തെ ഇങ്ങനെ നോക്കിക്കാണുന്നതിൽ പൊതുവായ ഉപേക്ഷയുണ്ട്⁵ (White: 352).

ചരിത്രം സാഹിത്യമാണ് എന്ന കാഴ്ചപ്പാട് സാഹിത്യചിന്തകരെയും അസ്വസ്ഥമാക്കും. കാരണം വസ്തുതകളും ഫാൻസിയും തമ്മിലുള്ള ഭേദം ഇല്ലാതാകുമെന്ന് അവർ കരുതും. ചരിത്രവും മിത്തുകളും തമ്മിലുള്ള നോർ തോപ് ഫ്രൈയുടെ കാഴ്ചപ്പാട് ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്.

ചരിത്രത്തിൽ മിത്തിന്റെയും കാവ്യാത്മകതയുടെയും ഘടകങ്ങളുണ്ട്. ദൈവനഗരത്തെയോ (City of God) വർഗരഹിതസമൂഹത്തെയോ അന്വേഷിക്കുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പലതരം ചരിത്രമിത്തുകളെക്കുറിച്ച് ഫ്രൈ പറയും. കോമിക്, ട്രാജിക്, ഐറണിക് എന്നിങ്ങനെ അദ്ദേഹം അതിനെ തരംതിരിക്കുന്നു.

1. കോമിക്

പരിണാമത്തിലൂടെയോ വിപ്ലവത്തിലൂടെയോ പുരോഗതി.

2. ട്രാജിക്

തളർച്ചയും തകർച്ചയും ആയി ചരിത്രത്തെ കാണൽ. ഗിബ്ബൺ സ്പെക്ട്രം ചരിത്രത്തെ ഇങ്ങനെയാണ് നോക്കിക്കണ്ടത്.

3. ഐറ്റണിക്

ആവർത്തിച്ചുള്ള പ്രത്യക്ഷപ്പെടലിനെ സംബന്ധിച്ച മിത്ത് (മിത്ത് ഓഫ് റിക്കറൻസ്).

ഹെഗൽ, നീഷെ, സ്പെക്ട്രർ, ടോയൻബി, സാർത്ര് തുടങ്ങിയവർ മുന്നോട്ടുവെച്ച വിവിധചരിത്രസങ്കല്പങ്ങളെ ഈ മാനദണ്ഡപ്രകാരം തരംതിരിക്കാവുന്നതാണ്.

മനുഷ്യചിന്തയുടെ നിർമാണാത്മകശേഷിയെ സംബന്ധിച്ച ആഗ്രഹചിന്ത ഇവിടങ്ങളിലെല്ലാം ചരിത്രകാരനുള്ള. അങ്ങനെ വരുമ്പോൾ ചിന്ത യാഥാർത്ഥ്യവുമായി പൊരുത്തപ്പെടണമെന്നില്ല. വസ്തുതകളോടുള്ള ഉത്തരവാദിത്തത്തെ അത് മറവിപ്പിക്കുന്നു ഒരുക്രമത്തിൽ കാര്യങ്ങൾ നിർധാരണം ചെയ്തുവരുമ്പോൾ ആ ക്രമത്തിന് എതിരെയുള്ളത് ഒഴിവാക്കപ്പെടുന്നു. ചില ക്രമങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വസ്തുതകളെ അടുക്കുമ്പോഴും വസ്തുതകൾ തന്നെയാണ് താൻ കാണുന്നതെന്ന് ധരിക്കുന്നു എന്ന് ഫ്രൈ നിരീക്ഷിച്ചു. പറയുന്നതിലെ സത്യത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ചരിത്രകാരനും വിലയിരുത്തപ്പെടേണ്ടത്.

മിത്ത്-ചരിത്രം എന്ന വിപരീതം ഗ്രീക്കുകാലത്തേയുള്ളതാണ്. മിത്തിന്റെ ഘടനയുടെ ഉദാത്തീകരണമാണ് സാഹിത്യമെന്നത് *സാഹിത്യത്തിലെ ആദി രൂപങ്ങൾ* (ആർക്കിടെക്ചർ ഓഫ് ലിറ്ററേച്ചർ) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഫ്രൈ പറയും. എല്ലാ ഫിക്ഷന്റെയും അടിസ്ഥാനപരമായ ഇതിവൃത്തത്തിന്റെ അർഥം ഉള്ളത് ജനുസ്സുകൾക്കും മുൻപുള്ള ഇതിവൃത്ത ഘടനകളിൽ (Pregenetic plot Structures) ആണ്. അഥവാ മിത്തോയി (Mythoi)ലാണ്. ഈ ആർക്കിടെക്ചർ മിത്ത് തിരിച്ചറിയുമ്പോഴാണ് നമുക്ക് കഥ മനസ്സിലാകുന്നത്.

സാഹിത്യത്തിൽ ഇതിവൃത്തപരവും കഥനപരവുമായ (thematic and fictional) വശങ്ങളുണ്ട്. നാം ഇതിവൃത്തത്തിലേക്ക് നീങ്ങുമ്പോൾ നേരിട്ടുള്ള സംബോധനയിലേക്കും നേരായ പറച്ചിലിലേക്കുമാണ് നീങ്ങുന്നത്. ഇതാണ് അതിനെ സാഹിത്യമല്ലാതാക്കുന്നത്. ശരിയായ ചരിത്രം വ്യവഹാരപരമായ എഴുത്തിൽ പെടുന്നു. മിത്തിൽ വശമുണ്ടെങ്കിൽ അത് ചരിത്രേതരമാകുന്നു. അത് തതയില്ലാത്ത ജനുസ്സാണ്. അശുദ്ധമായ ഉല്പന്നമാണത്. കവിതയും ചരിത്രവും ചേർന്ന അവിശുദ്ധ സന്തതിയാണത്.

ചരിത്രത്തിന് അതിന്റെ വിശദീകരണക്ഷമത ലഭിക്കുന്നത് ഭാഗികമായി ക്രോണിക്കുകളിൽനിന്ന് ഒരു കഥയുണ്ടാക്കുന്നതിൽ വിജയിക്കുമ്പോഴാണ് ഹൈഡൻവെറ്റ് പറയുന്നത്. ക്രോണിക്കിൽ കഥയായി മാറുന്നതാകട്ടെ അത് ഇതിവൃത്തവൽക്കരണം (emplotment) എന്ന പ്രക്രിയയ്ക്ക് വിധേയമാകുമ്പോഴാണ്. (White:353).

ഇതിവൃത്തവൽക്കരണം എന്നാൽ ക്രോണിക്കിലെ വസ്തുതകളെ

പ്രത്യേകതരം ഇതിവൃത്തഘടനകളിൽ കോഡീകരിക്കലാണ്. ഇത് പൊതുവെ കഥ (Fiction)യ്ക്കുള്ള പ്രത്യേകതയായി ഫ്രൈ എടുത്തുകാട്ടുന്നുണ്ട്. അതേ തരത്തിലാണ് ചരിത്രകാരനും പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. കഥയുണ്ടാക്കാനുള്ള ശേഷിയാണ് ചരിത്രകാരന്റെ ശേഷി എന്ന് ആർ.ജി. കോളിംഗ്വുഡും പറയുന്നുണ്ട്.

പ്രക്രിയയിലൂടെ കടത്തിവിടാത്തതിനേക്കാളും വസ്തുതകൾക്ക് യാതൊരു തടവുമില്ല. വസ്തുതകൾക്ക് അർത്ഥം കിട്ടണമെങ്കിൽ തെളിവുകൾ വെച്ച് അന്വേഷിക്കുന്ന കഴിവുള്ള ഒരു കുറ്റാന്വേഷകനെപ്പോലെ നിർമാണാത്മകമായ ഭാവന ഉപയോഗിക്കണം എന്ന് കോളിംഗ്വുഡ് പറയുന്നു.

തെളിവുകൾ ചരിത്രകാരൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന രീതി തന്നെ കഥാപരമായ അഭിരുചിയോടെയാണ്. പ്രത്യക്ഷമായ കഥയിൽ ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന യഥാർഥമായ കഥയെക്കണ്ടത്തുന്നതിനുള്ള അഭിരുചിയാണ്.

ചരിത്രരേഖകൾക്കൊന്നും നേരിട്ട് ഒരു കഥ രൂപീകരിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന കാര്യമാണ് ഇവിടെ കോളിംഗ്വുഡ് കാണാതെ പോകുന്നത് എന്ന് വൈറ്റ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. കഥയുടെ ഘടകങ്ങൾ മാത്രമാണതിന് നൽകാൻ കഴിയുക. ചിലതിനെ അടിച്ചമർത്തിയും ചിലതിനെ അപ്രധാനമാക്കിയും ചിലതിനെ പ്രധാനമാക്കിയും മാത്രമേ കഥയുണ്ടാക്കാനാവൂ. കഥാപാത്രവൽക്കരണം, മോട്ടീഫിക്കായ ആവർത്തനം, ടോണിന്റെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്തൽ, നോട്ടസ്ഥാനം, പലതരം ആഖ്യാനരീതികൾ എന്നു തുടങ്ങി കഥയിലോ നാടകത്തിലോ നാം കാണുന്ന എല്ലാ തന്ത്രങ്ങളും ചരിത്രത്തിലുമുണ്ട്.

ഉദാഹരണത്തിന് ഒരു ചരിത്രസംഭവവും അതിൽത്തന്നെ ട്രാജിക്കല്ലെ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഒരു ഘടനയിലെ സ്ഥാനമാണ് അതിനെ ട്രാജിക്കാക്കുന്നത്. ഒരു കാഴ്ചയിൽ ട്രാജിക്കായ ഒന്ന് മറ്റൊരു കാഴ്ചയിൽ കോമിക്കാവും. ഒരു വർഗത്തിന് ദുരന്തമായത് മറ്റൊരു വർഗത്തിന്റെ കാഴ്ചയിൽ പ്രഹസനമാകും എന്ന് മാർക്സ് *പതിനെട്ടാം ബ്രൂമയറിൽ* പറയുന്നതുപോലെ. കഥയുടെ ഘടകങ്ങളെന്ന നിലയിൽ ചരിത്രവസ്തുതകൾ മൂല്യനിരപേക്ഷമാണ്. താൻ ഏതിലാണ് ഇതിനെ ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നതിനനുസരിച്ചാണ് ഒരു കഥ ട്രാജിക്കോ കോമിക്കോ കാല്പനികമോ ഐറണിയോ ആകുന്നത്.

മിഷലെയും ടോകിഡെയും ഫ്രഞ്ചു വിപ്ലവത്തെ കണ്ടത് രണ്ടു രീതിയിലാണ്. അതിവർത്തനപര (ട്രാൻസെൻഡന്റൽ)മായി മിഷലെ കണ്ടപ്പോൾ ഐറണിക്കലായി ടോകിഡെ കണ്ടു. (White: 354). വസ്തുതകൾ അല്ല, കാഴ്ചപ്പാടാണ് വ്യത്യാസമുണ്ടാക്കുന്നത്. കോളിൻ വുഡ് പറഞ്ഞത് ഒരാൾക്ക് സ്വന്തം സംസ്കാരത്തിൽ ട്രാജഡി എന്നു പറയുന്ന ഒരു ഘടകവുമായി പരിചയമില്ലെങ്കിൽ നിങ്ങൾക്ക് അയാളോട് ട്രാജഡി വിശദീകരിച്ചു കൊടുക്കാൻ സാധ്യമല്ല എന്നാണ്.

ട്രാജിക്കലായതിനെ കോമിക്കോ തിരിച്ചോ ആക്കുകയാണ് ചരിത്രകാരൻ ചെയ്യുന്നത്. 'ഒരു ചരിത്രഘട്ടം എങ്ങനെയാണ് രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് എന്നത്

ഒരു ശാസ്ത്രീയ ഇതിവൃത്ത ഘടനയുമായി ഒരു കൂട്ടം ചരിത്ര സംഭവങ്ങളെ പൊരുത്തപ്പെടുത്തുന്നത് എങ്ങനെയാണ് എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. അതിലാണ് ചില പ്രത്യേക അർത്ഥം ആരോപിക്കാൻ ചരിത്രകാരൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന സംഭവങ്ങളടങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. ഇവ അടിസ്ഥാനപരമായും സാഹിത്യമായ കഥയുണ്ടാക്കുന്ന പരിപാടിയാണ്. അതിനെ ഇങ്ങനെ വിളിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഒരു പ്രത്യേകതരം അറിവുല്പാദിപ്പിക്കുന്ന അതിന്റെ ചരിത്രപരമായ ആഖ്യാനമെന്ന നിലയ്ക്ക് കുറവു വരുന്നില്ല. ഫ്രെയ്ഡും ആർക്കിടെക്ചർ വിമർശകരും പറയുന്നതുപോലെ ഗണപൂർവ്വ(pregeneric)മായ ഇതിവൃത്ത ഘടന വഴി സംഭവങ്ങളെ കഥകളാക്കി മാറ്റുക മാത്രമല്ല ഇവിടെ സംഭവിക്കുന്നത്. ആ ഇതിവൃത്തത്തെ മുൻനിർത്തി സംഭവങ്ങളുടെ കോഡീകരണം കൂടി ഇവിടെ നടക്കുന്നു. (White: 354).

സംഭവങ്ങൾ യാന്ത്രിക ശക്തികളുടെ ഫലമാണ് എന്നതാണ് ശാസ്ത്രീയ വിശദീകരണം. എന്നാൽ അതിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത് പൂർവ്വധാരണയാണ്. തനിക്കു പരിചയമുള്ള പ്ലോട്ടിലാക്കുന്നതോടെയാണ് വായനക്കാരൻ കാര്യം മനസ്സിലാക്കുന്നത്. അത് കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾ തരുമ്പോഴും പരിചയമുള്ള ധാരണാ രീതികൾ നൽകപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടാണ് അത് മനസ്സിലാക്കുന്നത്.

മനോവിശ്ലേഷണവും ചരിത്രവും

ചരിത്രത്തിന്റെ നിർമ്മിതി തത്വങ്ങൾക്ക് സൈക്കോ തെറാപ്പിയുമായി സാമ്യമുണ്ട്. സൈക്കോ തെറാപ്പിയിൽ ഇതു തന്നെയാണ് സംഭവിക്കുന്നത് എന്ന് ഹൈഡൻ വെറ്റ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു (White- 355). തന്റെ അസ്വസ്ഥതയ്ക്ക് കാരണമായ ഭൂതകാല സംഭവങ്ങളെ അപരിചിതവൽക്കരിക്കുകയാണ് അതിൽ സംഭവിക്കുന്നത്.

മനോവിശ്ലേഷണം പറയുന്നത് രോഗിയുടെ ഭൂതകാലം കഴിഞ്ഞ സംഭവമാണെങ്കിലും രോഗിക്ക് അത് വർത്തമാനമായാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത് എന്നാണ്. തെറാപ്പിസ്റ്റ് യഥാർത്ഥ സംഭവങ്ങൾ പുറത്തുകൊണ്ടുവരികയല്ല ചെയ്യുന്നത്. ഏതെങ്കിലും കോംപ്ലക്സിന്റെ ഫലമാണിതെന്ന് രോഗിയോട് വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ടുവെച്ചു (ഇങ്ങനെ മൂന്നാംകക്ഷിയോട് വിശദീകരിക്കുന്നത് പലപ്പോഴും മറ്റൊരു മനോവിശ്ലേഷകനോടായിരിക്കും).

രോഗിയോട് അയാളുടെ ജീവിതത്തിലെ എല്ലാ ചരിത്രവും പറയാനും അതിനെ മറ്റൊരു തരത്തിൽ എംപ്ലോയ് ചെയ്യാനുമാണ് വിശ്ലേഷകൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. സംഭവങ്ങളുടെ അർത്ഥം തന്നെമാറുന്ന മട്ടിലാണ് അത് പുതുതായി ഇതിവൃത്തവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. അപരിചിതമായ സംഭവങ്ങളെ പരിചയമാക്കലാണ്. ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട സംഭവങ്ങളെ അപ്രധാനമാക്കുക അഥവാ സാധാരണ ജീവിതത്തിന്റെ തലത്തിൽ എത്തിക്കുക. അങ്ങനെ പ്ലോട്ടിനെ പുനഃക്രമീകരിക്കുകയാണിവിടെ ചെയ്യുന്നത്.

ഒരു യന്ത്രത്തെ ദൂരെ നിന്ന് കാണുന്നതുപോലെ ചരിത്രത്തെ നോക്കിക്കാണാൻ കഴിയുകയില്ല. നമുക്ക് പുറത്ത് ശരിയാണോ എന്ന് പരിശോധിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരു വസ്തുവല്ല അത്. ഒറിജിനലുമായി അതിനെ നമുക്ക് ഒത്തുനോക്കാനാവില്ല. (White: 356)

ഹൈഡൻവൈറ്റ് തുടർന്ന് രൂപകതലത്തിൽ അതിനെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. അതിനാൽ ചരിത്രരൂപങ്ങൾ, ആഖ്യാനങ്ങൾ എന്നത് ഭൂതത്തിന്റെ മാതൃകകൾമാത്രമല്ല പകരം സംഭവങ്ങളുമായി രൂപകപരമായ ബന്ധമാണവ സൂക്ഷിക്കുന്നത് എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ചരിത്രം അതിൽ റിപ്പോർട്ട് ചെയ്ത വസ്തുതകളുടെയെല്ലാം പ്രതിനിധാനം മാത്രമല്ല, പ്രതീകങ്ങളുടെ ഒരു സമുച്ചയം (കോംപ്ലക്സ് ഓഫ് സിംബൽസ്) കൂടിയാണ്. അതിന്റെ ആദിവിഗ്രഹത്തെ നമുക്ക് സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിൽ അന്വേഷിക്കേണ്ടിവരും. ഓരോ ചരിത്രവും ലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഓരോ പാഠമാണ് (White: 357).

ശാസ്ത്രം പോലെ കണ്ടെത്തലിലെ വിപ്ലവാത്മകതയിലൂടെയല്ല ചരിത്രം നീങ്ങുന്നത് പകരംസാഹിത്യം പോലെ തന്നെ ക്ലാസിക്കുകളിലൂണിയാണ്. ശാസ്ത്രത്തെപ്പോലെ പഴയതിനെ പുതിയതു വന്നാൽ തള്ളിക്കളയാനാവില്ല. ചരിത്രത്തിലെ ക്ലാസിക്കുകൾ സാഹിത്യത്തോടടുക്കുന്നത് അവയുടെതീർച്ചാ നിഷേധത്തിന്റെ അസാധ്യത (non disconfirmability) കൊണ്ടാണ്.

ചരിത്രത്തിലെ മാസ്റ്റർപീസുകളിലെല്ലാം നിഷേധിക്കാനാവാത്ത ഒന്നുണ്ട്. അത് അതിന്റെരൂപമാണ്. അതിനെ ഫിക്ഷൻ ആക്കുന്നതാണ്. ഭൂതകാലത്തെ കുറിച്ച് സംവേദ്യമായ ചരിത്രസാധ്യമാകുന്നത് അത് ചില വസ്തുതകളുടെ മണ്ഡലത്തെ കയ്യൊഴിയുമ്പോഴാണ് എന്ന് ലെവിസ്-ട്രോസ് പറഞ്ഞുവെച്ചിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രത്തിലെ എല്ലാ സംഭവങ്ങളെയും സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടല്ല ഒരു ചരിത്രവും രൂപപ്പെടുന്നത്. പകരം അത് ചില സംഭവങ്ങളെ ഒഴിവാക്കുമ്പോഴാണ് ചരിത്രരചന സാധ്യമാകുന്നത്. റാങ്കേയിയൻ ചരിത്രത്തിന്റെ നിരാകരണമാണിത്.

ചരിത്രത്തിന്റെ വക്രീകരണങ്ങളും ഘടകങ്ങളും നാമെന്താണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത് എന്നതിനേക്കാൾ എന്താണ് നാം വിട്ടുകളയുന്നത് എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു (358). അതുകൊണ്ടു തന്നെ അത് മിത്തിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമല്ല എന്ന് ലെവിസ്-ട്രോസ്. ചരിത്രസംഭവങ്ങളുടെ അസന്ദിഗ്ധമായ ചിഹ്നങ്ങളല്ല പകരം അവ പ്രതീകാത്മക ഘടനകളാണ് (symbolic structures). വിപുലീകരിക്കപ്പെട്ട രൂപങ്ങളാണ്. ചിഹ്നം, പ്രതീകം, പ്രതിമ (sign, symbol, icon) എന്ന സി. എസ്. പി.യേഴ്സിന്റെ വിഭജനത്തിലേക്ക് ഹൈഡൻവൈറ്റ് ശ്രദ്ധ തിരിക്കുന്നു.

ചരിത്രം രണ്ടു ദിശകളിൽ ഊന്നുന്നു. എന്റെ കാമുകി ഒരു റോസാപൂവാണ് എന്നു പറഞ്ഞാൽ അവൾ പൂർണ്ണമായും റോസാപൂവിന്റെ എല്ലാ സവിശേഷതകളും ഉള്ളവളാണ് എന്നല്ല. പകരം പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിൽ

റോസാപ്പു എതിനെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നുവോ അതാണ് അവൾതനിക്ക് എന്നാണ്. സ്നഹിക്കപ്പെട്ടവരും റോസാപുഷ്പവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പത്തിലാണ് അർഥം നേടുന്നത്. അത് സിംബൽ ആണ്. സൈൻ അല്ല. അത് വിവരണമോ ഐക്യമോ നൽകുന്നില്ല.

ചരിത്രത്തിന്റെ അർഥ വ്യത്യാസം അതിന്റെ കഥനരീതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ ചരിത്രം ഒരൊറ്റ രീതിയിൽ മാത്രമല്ല പറയാൻ കഴിയുക. അനേകം ഘടകങ്ങളിൽ ഓരോന്നിനും മാറിമാറി ഊന്നൽ കൊടുക്കുമ്പോൾ കിട്ടുന്നത് ഓരോ ചരിത്രമായിരിക്കും. ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക ഘടകത്തെ നിർണായകമായ ഘടകമായി പരിഗണിക്കുന്ന ചരിത്രം വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. ഉദാഹരണത്തിന് മാർക്സ്, ഹെഗൽ, റൂസ്സോ തുടങ്ങിയവരുടെ ചരിത്രം ഇത്തരത്തിൽ കാണിക്കാവുന്നതാണ്:

abcde

Abcde

aBcde

abCde എന്നിങ്ങനെ ഏതിനെയും ചരിത്രത്തിൽ ന്യൂനീകരിച്ചും പ്രാധാന്യവൽകരിച്ചും കാണിക്കാം. ഏതെങ്കിലും പ്രത്യേക ഘടകത്തെ നിർണായക ഘടകമായി പരിഗണിക്കുന്ന ചരിത്രത്തിന് അങ്ങനെ ട്രാജഡി, കോമഡി, സറ്റയർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള പലതരം കഥാരൂപങ്ങൾ ലഭിക്കുന്നു.

ചരിത്രം എന്നത് സംഭവങ്ങളെ കുറിച്ചുള്ളതു മാത്രമല്ല. പകരം സംഭവങ്ങൾ തമ്മിൽ സാധ്യമായ ബന്ധങ്ങളെ കുറിച്ചു കൂടിയുള്ളതാണ്. ഈ ബന്ധങ്ങൾ സംഭവങ്ങൾ മാത്രമല്ല ചരിത്രകാരന്റെ മനസ്സിലുള്ളത്. എല്ലാ ചരിത്രപരമായ ആഖ്യാനങ്ങളും ആലങ്കാരികമായ കഥാപാത്രങ്ങളെയും സംഭവപരമ്പരകളെയും പൂർവ്വകല്പന ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അത് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നതും വിശദീകരിക്കാനാഗ്രഹിക്കുന്നതുമായ ഏതിലും ഇതുണ്ട്. വിക്കോ കാവ്യ ഭാഷയുടെ സാധ്യതയെ പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. മെറ്റോനിമി മെറ്റഫർ സിനക്ഡോക് ഐറണി തുടങ്ങിയവയെ കുറിച്ച് (White: 361)

ഇവിടെ മെറ്റഫർ, മെറ്റോനിമി എന്നിവയെ സംബന്ധിച്ച യാക്കോബ്സന്റെ റവിശദീകരണങ്ങളിലേക്ക് ഹെഡൻ വൈറ്റ് ശ്രദ്ധ തിരിക്കുന്നു. ലിറ്ററേച്ചർ ആൻറ് പോയറ്റിക്സ് എന്ന പുസ്തകത്തിൽ യാക്കോബ്സൻ സാമ്യങ്ങളിലാണ് ഊന്നുന്നതെങ്കിൽ മെറ്റഫർ വൈജാത്യങ്ങളിലാണ് ഊന്നുന്നത്.

ചരിത്രം എഴുതപ്പെടുന്നതിനു മുൻപുള്ള ഭാഷാപരമായ സാധ്യതകളിലേക്ക് സംഭവങ്ങളെ ചേർത്തുവെക്കുകയാണ് ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തിന്റെ വിവിധ ചരിത്രകാരന്മാർ ചെയ്യുന്നത് (361) ഫ്രഞ്ചു വിപ്ലവത്തെ ബർക്ക് ഐറണിക്കലായി കണ്ടു. മിഷലെ സിനക്ഡോക്കായി കണ്ടു. ടോക്വില്ലെ മെറ്റോനിമിയായി. ഓരോ ചരിത്രത്തിലും ഓരോ തരം കോഡീകരണമാണ് നടക്കുന്നത്. ഒന്നിൽ എൻകോഡു ചെയ്യപ്പെട്ട ഒരു ബന്ധം മറ്റൊന്നിൽ ഡീകോഡ് ചെയ്യപ്പെടാം.

കീഴാളചരിത്രവും കൊളോണിയൽ ചരിത്രഭാവനയും

കീഴാള ചരിത്രകാരനായ രഞ്ജിത് ഗുഹ ചരിത്രം ലോക ചരിത്രത്തിന്റെ പരിമിതിയിൽ (*History at the Limit of World History*) എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ആധുനിക ഘട്ടത്തിൽ ലോകചരിത്രം എന്ന സങ്കല്പം ഉയർന്നുവരുന്നതും കൊളോണിയൽ പദ്ധതിയും തിലുള്ള ബന്ധം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

അമേരിക്ക കീഴടക്കുന്ന ഘട്ടത്തിൽ യൂറോപ്പിലെ ഒരു രാജാവിന്റെയോ രാജ്യത്തിന്റെയോ പേരിൽ ഒരു നാട്ടിൽചെന്ന് ഒരു കൊടി കുത്തിയാൽ അവിടെ നടത്തുന്ന അക്രമവും കൊള്ളയും ന്യായീകരിക്കപ്പെടുന്ന അവസ്ഥയുണ്ടായിരുന്നു. യൂറോപ്പ് അനേകം വംശങ്ങളുടെയും മതങ്ങളുടെയും ഭാഷകളുടെയും സംസ്കാരങ്ങളുടെയും അപരത്വത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് സ്വയം തിരിച്ചറിഞ്ഞത്. പഴയ ലോകത്തെ അനാഥവ്യവസ്ഥകളെ പുതിയലോകവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി പേരുകളും സംവർഗങ്ങളും കണ്ടെത്തി. അങ്ങനെ കണ്ടെത്തിയ ഒരു സംവർഗമാണ് ചരിത്രമില്ലാത്ത ജനത എന്നത് (Guha: 8).

നവോത്ഥാന ഘട്ടത്തിലെ ചരിത്ര സങ്കല്പം എഴുത്തില്ലാത്ത ജനതയ്ക്ക് ചരിത്രമില്ല എന്നുള്ളതായിരുന്നു. ചരിത്രമില്ലാത്തവർ താണുപടിയുള്ള ജനതയാണ്. ചരിത്രമില്ലാത്തവർ കുറഞ്ഞ ജനതയാണ് എന്ന ധാരണ അന്ന് രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന വാൾട്ടർ മിഗ്നോലോ (Walter Mignolo)യുടെ നിരീക്ഷണം ഗുഹ എടുത്തുകാട്ടുന്നു, അങ്ങനെയുള്ള ജനതകൾ അരികിലേക്ക് മാറ്റപ്പെടുകയും കീഴടക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. അമേരിത്യന്മാർ അത്തരമൊരു വർഗമായിരുന്നു.

ഇതിന്റെ തുടർച്ചയിൽ അടുത്ത ഘട്ടത്തിലാണ് ഭരണകൂടത്തെ കേന്ദ്രമാക്കിയുള്ള ഹെഗലിന്റെ ചരിത്രദർശനം കടന്നുവരുന്നത്. ചരിത്രമില്ലാത്തതിന് കാരണം എഴുത്തില്ലാത്തതാണ് എന്നതിൽ നിന്ന് മാറി രേഖപ്പെടുത്തേണ്ട ഒരു ഭരണകൂടം ഇല്ലാത്തതാണ് എന്നിടത്തേക്ക് എത്തുന്നു. രാഷ്ട്രമില്ലെങ്കിൽ ഭരണകൂടമില്ലെങ്കിൽ ചരിത്രമില്ല എന്നിടത്തേക്ക് മാറുന്നു. അമേരിത്യക്കാർ ബുദ്ധിയില്ലാത്തവരാണ്, പ്രബുദ്ധതയിലെത്താത്ത കുട്ടികളാണ്, എല്ലാ നിലയിലും താഴ്ന്നവരാണ് എന്ന് ഹെഗൽ പറയുന്നു. ചരിത്രവികാസം എന്ന സങ്കല്പം തന്നെ കോളനീകരണത്തെ ന്യായീകരിക്കാനുള്ളതായി. ഇതിന് ആത്മീയമായ ഒരു പരിവേഷവും ഹെഗൽ നല്കി. ചരിത്രം എന്നാൽ ആത്മാവിന്റെ വികാസമാണെന്നു ഹെഗൽ പ്രഖ്യാപിച്ചു. ചരിത്രം പദ്യത്തിൽ നിന്ന് ഗദ്യത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റമാണ്. ഇന്ത്യയെക്കുറിച്ചും ഹെഗൽ ഈ നിലപാടാണെടുത്തത്. ഇന്ത്യക്ക് ബൗദ്ധികവും ആത്മീയവുമായ വിഭവങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും ചരിത്രമില്ല എന്ന് ഹെഗൽ പറഞ്ഞു. അതിന് ഇപ്പോഴും ചരിത്രമില്ല എന്നാണ് 1830 കളിൽ ഹെഗൽ പറയുന്നത് (Guha: 10). വിലയ്ക്കം കാരിയെപ്പോലുള്ള ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകൾ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളെ കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ സ്വീകരിക്കുന്ന നിലപാടിലും ഇതു കാണാമെന്ന് ഗുഹ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് മാതൃകയിലും അവരുടെ

പിന്തുണയിലൂമാണ് ബംഗാളിഭാഷയിൽ 1801 ൽ രാജപ്രതാപാദിത്യ ചരിത്രം എന്നകൃതി റാംറാം ബാസു എഴുതുന്നത്. അത് ആ ഭാഷയിലെ ആദ്യത്തെ ഗദ്യകൃതിയും ചരിത്രകൃതിയും ആണ് എന്ന് വിലുപ് കാരി പറയുന്നത് ഗദ്യത്തെ യും ചരിത്രത്തെയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ഉദാഹരണമാണ്.

പ്രബുദ്ധതയിലെ പുരോഗതി എന്ന വീക്ഷണം

1795 ൽ കോൺഡോർസെറ്റ് (Condorcet) എഴുതിയ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെപുരോഗതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രപരമായ ചിത്രത്തിനുള്ള രൂപരേഖ (Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind) എന്ന പുസ്തകം മനുഷ്യനെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് ചരിത്രത്തെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളാക്കി തിരിക്കുന്നതായിരുന്നു. വാൾട്ടയർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള പ്രബുദ്ധതയുടെ ചിന്തകർ പങ്കിട്ട വീക്ഷണത്തിന്റെ ആകത്തുകയായിരുന്നു ആ പുസ്തകം.

എന്നാൽ ഹെഗലിലെത്തുന്നതോടെ മനുഷ്യൻ എന്നതിൽ നിന്ന് ചരിത്രത്തിന്റെ കേന്ദ്രം കേവലാത്മാവ് (Geist) എന്നിടത്തേക്ക് മാറുന്നു. മനുഷ്യനല്ല കേവലാത്മാവാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ വിഷയം എന്നും ചരിത്രത്തിന് ആത്യന്തികമായി ഒരു ഡിസൈൻ ഉണ്ട് എന്നും ഇച്ഛാശക്തിയുടെ തത്വചിന്തയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രഭാഷണത്തിൽ (ലക്ചേഴ്സ് ഓൺ ദ ഫിലോസഫി ഓഫ് വിൽ) ഹെഗൽ വ്യക്തമാക്കി.

പ്രകൃതിക്ക് ചരിത്രമില്ല. ചരിത്രമുള്ളത് ആത്മാവിനാണ്. ലോകചരിത്രത്തിൽ ഒരു ഇതിവൃത്ത ഘടനയുണ്ട്. അത് അറിയുന്നവരാണ് ദാർശനികർ അഥവാ സൂത്രധാരൻ. ആത്മാവിന്റെ താണപടിയിൽ നിന്ന് ഉയർന്ന പടിയിലേക്കുള്ള സഞ്ചാരമാണ് ലോകചരിത്രം. ലോകത്തെ കുറിച്ച് മൊത്തമായി സംസാരിക്കാൻ അവകാശമുള്ള ഇടം യൂറോപ്പാണ്. ബോധമില്ലാത്ത വ്യക്തമല്ലാത്ത രാജ്യങ്ങൾ ലോകചരിത്രത്തിന്റെ വിഷയമല്ല. ഏതാണ് തങ്ങളുടെതത്വമെന്നറിയുന്നവരാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ വിഷയം. തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട രാഷ്ട്രങ്ങൾക്കാണ് ലോകചരിത്രത്തിൽ അധികാരമുള്ളത്.

ആത്മാവിനെ യൂറോപ്പുമായും യൂറോപ്പിലെ ദേശീയതയുമായും ഹെഗൽ ബന്ധപ്പെടുത്തി. ലോകാത്മാവ് എന്നത് ദേശീയാത്മാവുകളാണ്. ചരിത്രപ്രക്രിയയിൽ സാക്ഷാത്കരിക്കാനുള്ളതാണത്. കിഴക്ക്, ഗ്രീക്ക്, റോമൻ, ജർമാനിക് ചരിത്രമണ്ഡലങ്ങളെ അദ്ദേഹം കേവലാത്മാവിന്റെ വികാസത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചു. ദേശീയാത്മാവ് പാകപ്പെടുന്നത് ഭരണകൂടം രാഷ്ട്ര രൂപം കൈക്കൊള്ളുമ്പോഴാണ്. ഒരു സമൂഹം വികസിച്ചു രാഷ്ട്ര രൂപം കൈക്കൊള്ളുമ്പോഴാണ് ലോക ചരിത്രത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുന്നത്. കിഴക്കൻ രാജ്യങ്ങൾ രാഷ്ട്രപദവിയിലേക്ക് വികസിക്കാത്തതിനാൽ അവ ലോക ചരിത്രത്തിന് പുറത്താണ്.

സാർവലൗകികതയുടെ ഇടവും രാഷ്ട്രം തന്നെ. സാർവ ലൗകികത രാഷ്ട്രത്തിലാണ് സന്നിഹിതമായിരിക്കുന്നത്. ലോകത്തിലുള്ള ദൈവത്തിന്റെ പ്രയാണത്തിൽ രാഷ്ട്രം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു (The state consists in the march of God in the world, Hegel, *Philosophy of Right*).

പടിഞ്ഞാറിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതാണ് ഹെഗലിന്റെ കേവലാത്മവീക്ഷണം. പടിഞ്ഞാറിനെ 'നമ്മൾ' എന്നും മറ്റുള്ളവരെ 'അവർ' എന്നും ഹെഗൽ വിളിക്കുന്നു. നായകരുടെ അവകാശമാണ് രാഷ്ട്രസ്ഥാപനം എന്നും ഫിലോസഫി ഓഫ് റൈറ്റിൽ ഹെഗൽ പറഞ്ഞു.

നായകർക്ക് രാഷ്ട്രങ്ങൾ നിർമ്മിക്കാനുള്ള അവകാശമുണ്ട്. അതിനാൽ ശക്തൻ അശക്തന്റെ മേലുള്ള അധികാരം ന്യായീകരിക്കപ്പെടുന്നു. അത് തെറ്റ്, ശരി എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രാഥമിക ധാരണകളെക്കാൾ പ്രധാനമാണ്. ഇതിനുള്ള വഴി ഹിംസാത്മകമാണോ, അല്ലെങ്കിൽ ക്രൂരം തന്നെയാണോ എന്നതിന് പ്രസക്തിയില്ല. നായകരിൽ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്ന ആശയ (Idea)മാണ് പ്രധാനം.

മറ്റുള്ളവരെ കാടന്മാരായി കാണാനുള്ള അവകാശം ഈ നായകർക്കുണ്ട്. സംസ്കാരസമ്പന്നമായ രാജ്യങ്ങളോളം കാടത്തമുള്ള രാഷ്ട്രങ്ങൾ വികസിച്ചിട്ടില്ലാത്തതിനാൽ അവരുടെ അവകാശം മറ്റുള്ളവർക്ക് തുല്യമല്ല. അവരുടെ സാമ്രാജ്യം കേവലം ഔപചാരികം മാത്രമാണ്. ഇത് നേരിയ മുഖം മുടി മാത്രം ധരിച്ച സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ ദാർശനികഭാഷയാണ് എന്ന് ഗുഹ വ്യക്തമാക്കുന്നു. കീഴടക്കാനുള്ള അവകാശമാണ് ഇതു കൊണ്ട് സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നത്. സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ കീഴടക്കലിനെ ധർമികവും ആത്മീയവുമായ ഒരു നേട്ടമായി അവർ കാണുന്നു. ഇന്ത്യയിലും ഇതു തന്നെയാണ് റോബർട്ട് ക്ലൈവ് പറഞ്ഞത്. ഇന്ത്യയിലെ അധികാരം എന്നാൽ ബ്രിട്ടീഷ് വാളിന്റെ അധികാരമാണ് എന്ന് ക്ലൈവ് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.

ഇന്ത്യയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ഏറ്റവും വലിയ നേട്ടങ്ങളിലൊന്നായി കരുതപ്പെടുന്നത് കൊളോണിയലിസ്റ്റ് ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ഉല്പാദനവും വിതരണവുമാണ് എന്നാണ് ക്ലൈവ് പറയുന്നത്. ഇന്ത്യക്കാർ എഴുതിയ ചരിത്രങ്ങളും ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ വിനീതമായ ആവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യ സ്റ്റേറ്റിസ്റ്റ് മോഡലിന്റെ ആവർത്തനമായിരുന്നു അവ. ലോകചരിത്രവും സാമ്രാജ്യത്വവും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തം കോളനീകരിക്കപ്പെട്ടവരുടെ ഭൂതകാലം അധിനിവേശ ശക്തികൾ സ്വാംശീകരിച്ചു എന്നതിൽ മാത്രമല്ല, ആധുനികയൂറോപ്പിന്റെ സവിശേഷമായ പ്രാദേശിക വികാസത്തിന്റെ ആഗോളവൽക്കരണത്തെ അത്പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു എന്നതു കൂടിയാണ്. ലോകത്തിന്റെ ഗദ്യത്തെ ചരിത്രത്തിന്റെ ഗദ്യംകൊണ്ട് കീഴടക്കലാണ്? (Guha: 45).

ലോകത്തിന്റെ ഗദ്യം വിവർത്തനം ചെയ്യാൻ ഒരു ഭരണകൂടം വേണം. ഇങ്ങനെ കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ കീഴടക്കൽ പദ്ധതിയുമായി ചരിത്രവിദ്യാഭ്യാസം ഒത്തുപോയി. കാലത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ക്രോണോസ് എന്ന

ദൈവവും ഭരണകൂടം സ്ഥാപിച്ച സിയൂസും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ചരിത്രവും രാഷ്ട്രവും തമ്മിലുള്ളതാണെന്ന ഹെഗലിന്റെ ഉദാഹരണത്തിൽ നിന്ന് ചരിത്രത്തിന്റെ അധികാരസ്വഭാവം വ്യക്തമാണ്. സിയൂസാണ് രാഷ്ട്രത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത്. രാഷ്ട്രവും കാലവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം ചരിത്രമുള്ളതും ചരിത്രമില്ലാത്തതും തമ്മിലുള്ളതാണ്. ഇനി മുതൽ ചരിത്രത്തിനും രാഷ്ട്രത്തിനും പരസ്പരം ആവശ്യമുണ്ട്. രാഷ്ട്രവും ചരിത്രവിജ്ഞാനീയവും തമ്മിൽ അത്തരമൊരു ബന്ധമുണ്ട് എന്നും രാഷ്ട്രത്തോടുള്ള അതിന്റെ ബന്ധം കാരണം ചരിത്രം സാധാരണ സംഭവങ്ങൾ കാണുന്നില്ല എന്നും ഗുഹ നിരീക്ഷിക്കുന്നു (Guha: 71).

ചരിത്രവും പ്രാദേശിക തദ്ദേശീയ ജനതകളും

ലോക ചരിത്രം എന്ന സങ്കല്പത്തിലുള്ള കൊളോണിയൽ ഭാവനയെയാണ് രണജിത്ഗുഹ വിമർശിക്കുന്നതെങ്കിൽ പ്രാദേശികവും തദ്ദേശീയവുമായ ജനതകളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്ന് ചരിത്രം എന്ന 'ശാസ്ത്ര'ത്തെ നോക്കിക്കാണുന്നവർ കൂടുതൽ ആഴത്തിലുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളിലെത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്. രണ്ടു പഠനങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. തദ്ദേശീയ ജനതകളെക്കുറിച്ചുള്ള ലിൻ തുഹിവായി സ്മിത്തിന്റെ *രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെ അപകോളനീകരണം* എന്ന പഠനവും, ബംഗാളിലെ സാത്താളുകളെ എങ്ങനെ ആദിവാസികളായി, പ്രിമിറ്റീവുകളായി ചരിത്രത്തിന്റെ കാലസങ്കല്പം മാറ്റി എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നപ്രഥമാ ബാനർജിയുടെ *കാലത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം* എന്ന കൃതിയുമാണവ.

രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ അപകോളനീകരണം എന്ന കൃതിയിൽ ലിൻ സ്മിത്ത് ചരിത്രത്തെ പ്രാന്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവരുടെ യുക്തിയിൽ നിന്ന് നോക്കിക്കാണാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. തദ്ദേശജനതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച നിലപാടുകളെ അവർ അക്കമിട്ട് നിരത്തുന്നു.

1. ചരിത്രമെന്നത് സമഗ്രവൽക്കരണത്തിന്റെ വ്യവഹാരമാണ്. അറിയപ്പെടുന്ന എല്ലാ അറിവുകളെയും ഒരു സമഗ്രതയാക്കി ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള സാധ്യതയും ആശാസ്യതയും സമഗ്രത എന്ന സങ്കല്പത്തിലുണ്ട്. അറിവിനെ ചരിത്രമെന്നുപറയപ്പെടുന്നതിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കണമെങ്കിൽ വ്യവസ്ഥകളുടെ വർഗീകരണം, പ്രയോഗത്തിന്റെനിയമങ്ങൾ, രീതിശാസ്ത്രങ്ങൾ എന്നിവ വികസിപ്പിക്കേണ്ടതുണ്ട്.
2. ഒരു സാർവലൗകിക ചരിത്രമുണ്ടെന്ന ആശയം സമഗ്രത എന്ന സങ്കല്പവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നില്ക്കുന്നതാണെങ്കിലും എല്ലാ മനുഷ്യരും സമൂഹങ്ങളും പങ്കിടുന്ന അടിസ്ഥാനപരമായ സവിശേഷതകളും മൂല്യങ്ങളുമുണ്ട് എന്നനിലപാടാണ് സാർവലൗകികത എന്ന സങ്കല്പത്തിലുള്ളത്.

3. ചരിത്രമെന്നത് വിപുലമായ ഒരു കാലഗണനാക്രമമാണ്. കാലത്തിലൂടെയുള്ള വികാസമാണ് ചരിത്രമെന്ന് പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നു. കാലക്രമം ഒരുരീതിശാസ്ത്രമെന്ന നിലയിൽ പ്രധാനമാണ്. കാരണം സംഭവങ്ങളെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നതിന്കാലക്രമം സഹായകരമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ചെയ്യുന്നതോടെ അവ യഥാർത്ഥമോ വസ്തുതാപരമോ ആകുന്നു. വസ്തുതകൾ എന്തുകൊണ്ട് സംഭവിച്ചുവെന്ന് വ്യക്തമാക്കാനായി പിന്നീട് ലേക്ക് പോകാനുള്ള ശ്രമത്തിലും കാലക്രമം പ്രധാനമാണ്.
4. ചരിത്രം വികാസത്തെക്കുറിച്ചാണ് എന്ന ആശയം വികാസം എന്ന സങ്കല്പത്തിനുള്ളിൽ പുരോഗതി എന്ന ആശയമുണ്ട്. സമൂഹങ്ങൾ വിവിധഘട്ടങ്ങളിലൂടെ മുന്നോട്ടുപോകുകയാണ് എന്ന് വിചാരിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു ശിശു വളർന്ന് മുതിർന്ന മനുഷ്യനാകുന്നതുപോലെയാണിത്. മനുഷ്യ വികാസത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ ഘട്ടം പ്രാകൃതമാണ് എന്നും കൂടുതൽ വികസിക്കുന്നോറും കൂടുതൽ യുക്തിപരമാകുന്നുവെന്നും സാമൂഹ്യഘടന കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണവും തട്ടുകളുള്ളതായിത്തീരുന്നുവെന്നും കരുതപ്പെടുന്നു.
5. സ്വയം സാക്ഷാത്കരിക്കുന്ന മനുഷ്യവിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ് ചരിത്രം എന്ന ആശയം മനുഷ്യന്മാർക്ക് സ്വന്തം ശേഷികളെ നിയന്ത്രിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരുഘട്ടത്തിലെത്താനുള്ള കഴിവുണ്ട്. മനുഷ്യവികാസത്തിന് ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ ചലിക്കുന്ന ഒരുക്രമമുണ്ട്. അതിലൂടെ അടിസ്ഥാനപരമായ ആവശ്യങ്ങൾ, വികാരത്തിന്റെ വികാസം, ബുദ്ധിയുടെ വികാസം, സാമൂഹികതയുടെ വികാസം എന്നിവ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നു. വ്യക്തികൾ ഈ ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ കടന്നുവരുന്നതുപോലെ സമൂഹങ്ങളും മാറുന്നു.
6. ചരിത്രത്തിന്റെ കഥ പരസ്പരപര്യായമുള്ള ഒന്നാണെന്ന് പറയാൻ കഴിയും. എല്ലാ വസ്തുതകളെയും നമുക്ക് ഒരു ക്രമത്തിൽ വിളിക്കിപ്പേർക്കാൻ കഴിയും. അങ്ങനെ സത്യം അഥവാ ഭൂതകാലത്തിൽ എന്താണ് ശരിക്കിൽ സംഭവിച്ചത് എന്ന് അവ നമ്മോട് പറയും. ചരിത്രകാരന്മാർക്ക് ലോകത്തിന്റെ ശരിയായ ചരിത്രം എഴുതാൻ കഴിയും എന്നുള്ളതാണ് ഈ സൈദ്ധാന്തിക നിലപാട്.
7. ഒരു പഠനവിഷയമെന്ന നിലയിൽ ചരിത്രം നിഷ്കളങ്കമാണ്. വസ്തുതകൾ സ്വയം സംസാരിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ ആശയം. ചരിത്രകാരൻ വസ്തുതകളെ കുറിച്ച് ഗവേഷണം നടത്തുകയും അവയെ ചേർത്തുവെക്കുകയും മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. എല്ലാ വസ്തുതകളും ചേർന്നു വരുമ്പോൾ സിദ്ധാന്തപരമായ വ്യാഖ്യാനം കൂടാതെ തന്നെ അവ സ്വന്തം പറയും. ചരിത്രം ശുദ്ധമായ പഠനശാഖയാണെന്ന ധാരണ ഇതു നൽകുന്നു. മറ്റുമേഖലകളുമായി അത് കൂടിക്കൂഴുന്നില്ല.
8. ചരിത്രം ദ്വന്ദ്വാത്മക സംവർഗങ്ങളാൽ നിർമ്മിതമാണ്. കാലക്രമത്തെ സംബന്ധിച്ച ചരിത്രരീതിശാസ്ത്രവുമായാണ് ഇത് ബന്ധ

പ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഏതിന്റെയെങ്കിലും ചരിത്രം തുടങ്ങണമെങ്കിൽ അതിന് ആരംഭത്തിന്റെ ഒരു കാലഘട്ടം വേണം. അത് എപ്പോൾ ആരംഭിച്ചു എന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് ഒരുമാനദണ്ഡം വേണം. കണ്ടെത്തലുമായോ സാക്ഷരതയുടെ വികാസവുമായോ പ്രത്യേകസാമൂഹിക രൂപീകരണവുമായോ ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഇത്തരം ആരംഭം പറയാറുള്ളത്. അതിനുംമുമ്പുള്ളത് ചരിത്രത്തിന് മുമ്പുള്ളതെന്ന് ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ചരിത്രത്തിന് പുറത്തുള്ള മിത്തുകളുടെയോ പാരമ്പര്യത്തിന്റെയോ മേഖലയാണത്.

9. ചരിത്രം പുരുഷന്റേതാണ്.

സ്വയം സഞ്ചയത്തിന്റെയും വികാസത്തിന്റെയും സങ്കല്പങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഈ ആശയം നിലക്കുന്നത്. വികാസത്തിന്റെ ഉയർന്ന മേഖലകൾ സ്ത്രീകൾക്ക് എത്തിച്ചേരാനാവാത്തതാണ് എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. സമൂഹം വികസിച്ചുവന്ന വഴികളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നോക്കുമ്പോൾ സ്ത്രീകളുടെ വഴി പ്രസക്തമല്ലെന്നും വരുന്നു. കാരണം സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ജീവിതത്തെ മാറ്റുന്ന തട്ടുതിരിവുകളിലോ ഉദ്യോഗസ്ഥശ്രേണിയിലോ സ്ത്രീകൾ സന്നിഹിതമായിരുന്നില്ല. (31).

ഇങ്ങനെ സമീപനഭേദങ്ങളായി ചരിത്രത്തെ കാണുമ്പോഴും തദ്ദേശീയ അവകാശങ്ങളുമായി ചരിത്രം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന കാര്യം ലിന്റെ സ്മിത്ത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. തദ്ദേശീയ ജനതയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചരിത്രം അവരുടെ ഭൂമി, ഭാഷ, അറിവ്, പരമാധികാരം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നിലക്കുന്നത്.

ഗ്രീക്കിൽനിന്ന് തുടങ്ങുന്ന യൂറോപ്പ്

പാശ്ചാത്യ ലിബറൽ ചിന്തയിൽ കാലപരവും ഭൂമിശാസ്ത്രപരവുമായ കീഴടക്കലിന്റെ യുക്തി നിലനിൽക്കുന്ന കാര്യം മാർട്ടിൻ ബെർണൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ജർമനിയിൽ നിന്ന് ക്ലാസിക്കുകൾ പത്തൊമ്പതും ഇരുപതും നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ഇംഗ്ലണ്ടിലേക്കും അമേരിക്കയിലേക്കും സ്ഥാനം മാറിയത് യൂറോപ്പിന്റെ നിർമ്മിതിയിൽ നിർണായകമാണെന്ന് ബെർണൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു (Bond & Gilliam 1994). യൂറോപ്പിന് മറ്റെല്ലാ സംസ്കാരങ്ങളുടെയുംമേൽ സംവർഗപരമായ മേൽക്കൈ ലഭിക്കുന്നതിലും സാംസ്കാരിക ദൗത്യമെന്ന നിലയിൽ സാമ്രാജ്യത്വത്തെയും നവകോളനീകരണത്തെയും സ്ഥാപിക്കുന്നതിലും ഇത് നിർണായകമായെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

പ്രാചീന ഗ്രീസിനെ ചരിത്രത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയത് രണ്ടു തരത്തിലാണ്. വടക്കുനിന്നുള്ള ഇൻഡോ യൂറോപ്യൻ ഭാഷക്കാരാൽ ഗ്രീക്ക് കീഴടക്കപ്പെട്ടു എന്ന പ്രാചീനമാതൃക അഥവാ ആര്യൻ മാതൃക. ഈജിപ്ഷ്യൻമാരും ഫിനീഷ്യന്മാരും ഉൾപ്പെടുന്നതായിരുന്നു അതിനു മുമ്പത്തെ ഗ്രീസ്. കറുത്തവരായ ഇന്ത്യക്കാരെ വെള്ളക്കാർ കീഴടക്കിയതുപോലെയാലൂ പകരം വെള്ളക്കാർ

തന്നെ വെള്ളക്കാരെ കീഴടക്കി എന്ന മാതൃകയാണ് ഇതുവഴിമുന്നോട്ടുവെച്ചത്. അതുവഴി വെള്ളക്കാരന്റെ വംശീയ വിശുദ്ധി ഈ വ്യാഖ്യാനത്തിൽനില നിർത്തി. ഇത് യൂറോപ്യൻ വംശീയവാദികൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയ മാതൃകയാണ്. 1820കളിൽ ഈ മാതൃക പിന്തുളളപ്പെട്ടു എന്നു ബെർണൽ പറയുന്നു. ഇതിന് കാരണം പുതിയ ആർക്കിയോളജിക്കലായ കണ്ടെത്തലുകളല്ല, പകരം ബൗദ്ധികമായ കാലാവസ്ഥയാണ്. മതപരമായ പുനരുത്ഥാനത്തോടുള്ള പ്രതികരണത്തിന്റെ കാലമായിരുന്നു യൂറോപ്പിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം 1815-30 കാലഘട്ടം. ഈജിപ്തിനെ കേന്ദ്രമാക്കി ഫ്രീമാസൺസ് മുന്നോട്ടുവെച്ച യുക്തിയുടെ മതം ഫ്രഞ്ച് വിപ്ലവത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരുന്നു. ക്രിസ്തുമതത്തിന് എതിരായിരുന്നു ഇത്. എന്നാൽ ദീർഘകാലികമായ രീതിയിൽ പ്രാചീനഗ്രീക്ക് മാതൃക തള്ളപ്പെട്ടത് കാല്പനികതയുടെയും വംശീയതയുടെയും പുരോഗതിയുടെയും സങ്കല്പങ്ങളുടെ വികാസത്തോടെയാണെന്ന് ബെർണൽ പറയുന്നു. കിഴക്കുനിന്നോ തെക്കുനിന്നോ അല്പ സ്വയം രൂപപ്പെട്ടതാണ് ഗ്രീക്ക് സംസ്കാരം എന്ന് കാല്പനികയുക്തിയിൽ വാദിക്കപ്പെട്ടു. വെല്ലുവിളിയുയർത്തുന്ന സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നാണ് മൂല്യങ്ങൾ ഉയരുന്നത്. അത്തരം സാഹസികതയ്ക്ക് രംഗവേദിയാകാൻ പറ്റിയത് സ്കോട്ട്ലാൻറിലെയോ സ്വിറ്റ്സർലാൻറിലെയോ മഞ്ഞുനിറഞ്ഞ വടക്കൻ പർവതങ്ങളാണ് എന്നു കരുതപ്പെട്ടു. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനമാകുമ്പോഴേക്കും പ്രാചീന ഗ്രീസ് യൂറോപ്പിന്റെ ബാല്യകാലത്തെ പ്രതിനിധീകരിച്ചുതുടങ്ങി. ബാല്യകാലം ജീവിതത്തിന്റെ വിശേഷപ്പെട്ട കാലമാണെന്ന് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തോടെ വന്ന നിലപാടാണ്. അങ്ങനെ കാല്പനികതയുടെയും പുരോഗതി സങ്കല്പത്തിന്റെയും സന്തതിയായാണ് ഗ്രീക്കിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള യൂറോപ്പ് എന്ന ധാരണ ഉയർന്നു വന്നത്. ഗ്രീസ് എന്നത് കിഴക്കൻമെഡിറ്ററേനിയന്റെ വംശീയതകൾ ഒന്നിച്ചുവേവുന്ന തിളപാത്രമാണ് എന്നത് രൂപിക്കാത്ത സങ്കല്പമായി. മറ്റു ഭൂഖണ്ഡങ്ങളിലെ മനുഷ്യരെ ഉയ്യാലനം ചെയ്യുന്നതിനും ചൂഷണംചെയ്യുന്നതിനുമുള്ള ന്യായമായി വംശീയതയുടെ ഈ വിജയം മാറി. പഴയതാണ് ആധികാരികം എന്നത് പിന്തുളളപ്പെട്ടതോടെ ഈജിപ്തു കാർക്കും ഫിനിഷ്യന്മാർക്കുമുള്ള മേൽക്കൈ നഷ്ടപ്പെട്ടു. ഗ്രീസ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന യുവത്വവും ചലനാത്മകതയുമാണ് ആശാസ്യമായത് എന്നുവരികയും ചെയ്തു. ഗ്രീക്ക് ക്ലാസിക്കുകളാണ് പഠിക്കേണ്ടത് എന്ന വാദം ഹംബോൾട്ടിനെപ്പോലുള്ളവർ ഉയർത്തുകയും നെപ്പോളിയന്റെ യുദ്ധത്തിന് ശേഷം പ്രഷ്യയിൽ ഗ്രീസിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പാഠ്യപദ്ധതികൾ രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഏഷ്യയുമായും ആഫ്രിക്കയുമായും സംവർഗപരമായി വ്യത്യസ്തമായ യൂറോപ്പിനെ സൂഷ്മീകൃതയായിരുന്നു അത് ചെയ്തത്.

ഗ്രീസിന്റേതാണ് ആദ്യത്തെ സാർവലൗകിക സംസ്കാരമെന്ന് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത് അങ്ങനെയാണെന്ന് ബർണൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. യൂറോപ്പിന്റെ സാംസ്കാരികമായ മുൻഗാമി അവരാണെന്ന് വന്നു. യൂറോപ്പിന് സാർവലൗകിക സ്വഭാവം ആരോപിക്കപ്പെട്ടു. അത് ലോകപുരോഗതിയുടെ മുന്നോളാണെന്നു

മാത്രമല്ല, ലോകത്തിന്റെ തന്നെ സത്തയാണെന്നു വന്നു.

ചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച ആധുനിക വീക്ഷണം ആധുനിക രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ വികസനസങ്കല്പങ്ങളുമായി ചേർന്നുപോകുന്നതാണ്. കൊളോണിയൽ ഘട്ടത്തിലേതുപോലെ ഒരുരാഷ്ട്രം മറ്റൊരു രാഷ്ട്രത്തിലേക്ക് നേരിട്ട് കടന്നു കയറി ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുക എന്നതുകഴിഞ്ഞ് നവകോളനീകരണത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ രാഷ്ട്രം അതിനകത്തെ ജനങ്ങളോടു തന്നെ നടത്തുന്ന ആധിപത്യത്തിനുള്ള യുക്തിയുമായി ഇതു മാറുന്നു. വികസനം എന്നമുദ്രാവാക്യമായാണ് ഇതു വരുന്നത്. കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തെ സംബന്ധിച്ച പഠനങ്ങളിൽനിന്ന് നവകോളനീകരണകാലത്തെ സംബന്ധിച്ച ഈ ഉൾക്കാഴ്ചയും നമുക്ക് ലഭിക്കും. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലുമുള്ള ബംഗാളിനെ മുൻനിർത്തി ഇത്തരമൊരു പഠനമാണ് പ്രഥമ ബാനർജി കാലത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം എന്ന കൃതിയിൽ നടത്തുന്നത്.

യൂറോപ്പിന്റെ പ്രദേശവൽകരണം (പ്രോവിൻഷ്യലൈസിംഗ് യൂറോപ്പ്) എന്ന കൃതിയിൽ ദീപേഷ് ചക്രവർത്തി ചരിത്രത്തിന്റെ യൂറോകേന്ദ്രീകരണ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ആഴമുള്ളതും വിശദവുമായ പഠനം നടത്തുന്നുണ്ട്. ദീപേഷ് ചക്രവർത്തിയുടെയും രഞ്ജിത് ഗുഹയുടെയും പഠനങ്ങളിൽ നിന്ന് ഊർജ്ജം സ്വീകരിച്ചാണ് പ്രഥമ ബാനർജി തന്റെ പഠനം നിർവഹിക്കുന്നത്. ചരിത്രപരമായത് എങ്ങനെ ആധിപത്യം നേടുന്നു എന്ന് അന്വേഷിക്കുകയാണ് അവർ. ചരിത്രേതരമായത് എങ്ങനെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന അന്വേഷണം കൂടിയാണിത്. ആദ്യത്തേത് ചരിത്രമായും മറ്റത് നരവംശശാസ്ത്രമായും മാറുന്നു. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയ്ക്കുള്ള ഉപാധികൾ ഇങ്ങിനെയാണ് രൂപപ്പെടുന്നത്.

ചരിത്രപരമായതിന്റെ ആധിപത്യത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ് ആധുനികത നിർവചിക്കപ്പെടുന്നത്. ഭാവിയിലേക്കുള്ള പ്രവർത്തനത്തിന്റെ വഴികളിലൊന്നാണ് ചരിത്രബോധം എന്നല്ല, അതു മാത്രമാണ് വഴിയെന്ന് നിർവചിക്കാനാണ് ആധുനികത ശ്രമിക്കുന്നത് (Banerjee: 1). വികസനപരവും പ്രതിനിധാനപരവുമല്ലാത്ത മറ്റൊന്നിനെയും അനുവദിക്കാത്ത മട്ടിൽ കാലത്തെ സങ്കല്പിക്കുന്നത് ഈ ആധിപത്യം കാരണമായാണ്. ചരിത്രപരമായതിനെ ഒരു പഠനപദ്ധതിയെന്ന നിലയിലും പ്രയോഗമെന്ന നിലയിലും ഭാവനയെന്ന നിലയിലും പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുവിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യത്തിലും എങ്ങിനെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തു എന്നതാണ് ഇതിലെ ഒരു വശം. അതേ സമയം സാത്താളുകളെ എങ്ങനെയാണ് ഒരു ഗോത്രമായി അത് നിർവചിച്ചുറപ്പിക്കുന്നത് എന്നും അവർ അന്വേഷിക്കുന്നു.

യൂറോപ്പിന്റെ എല്ലാ ആധുനികതാസങ്കല്പങ്ങളും കിഴക്കിനെ, കോളനിജനതയെ അപരമാക്കി നിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ളതും കോളനീകരണത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്നതുമാണ്. അതിനാൽ ആധുനികത തന്നെ കൊളോണിയൽ ആധുനികതയാണ്. കൊളോണിയൽ ആധുനികതയല്ലാതെ ഒരാധുനികതയുമില്ലെന്ന് പ്രഥമബാനർജി വ്യക്തമാക്കുന്നു (13). യൂറോപ്പിന്റെ ആത്മബോധം

തന്നെ ആദിവാസിയെ നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്. അതിനാൽ ആധുനികതയിൽ പ്രതിനിധാനം (representation) ഉണ്ട്. ആധുനികതയിൽ സന്നിഹിതമല്ലാത്തവരെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പവും അറിവുമാണെന്നു വരുന്നു. ലോകചരിത്രത്തിന്റെ സമകാലിക രംഗവേദിയിലെ ഏജൻറുമാരെന്ന നിലയിൽ ആക്ട് ചെയ്യുന്നതിന് സാധ്യമല്ലാത്തവരുടെ പ്രതിനിധാനം അതിലുണ്ട്. ആധുനികത തന്നെ പ്രതിനിധാനപരമാണ്.

ചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം

ഹെഗൽ ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രബോധമില്ലായ്മയെക്കുറിച്ച് പറയുന്ന അതേ ഘട്ടത്തിൽത്തന്നെയാണ് ചരിത്രമോ ചരിത്രബോധമോ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഇന്ത്യക്കാർ റാഷണൽ ആയ ജനത അല്ല എന്നാണ് ജെയിംസ് മിൽ ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയിലെ വാദിക്കുന്നത്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ആധുനികജ്ഞാനരൂപങ്ങളുടെ കീഴായ്മയിലെത്തിയ ഇന്ത്യക്കാരും ഇത് അംഗീകരിച്ചു. 175 വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ഒരു മാർച്ച് മാസത്തിൽ കൽക്കത്തയിൽ കൂടിയ സൊസൈറ്റി ഫോർ അക്വിസിഷൻ ഓഫ് ജനറൽ നോളജ് എന്ന സംഘടനയുടെ യോഗത്തിൽ മൂന്നു് ഇന്ത്യക്കാർ തങ്ങൾക്കെതിരെ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഉന്നയിച്ച വലിയൊരു ആരോപണത്തെ വിനയപൂർവ്വം ശരിവെച്ചു. ഇന്ത്യക്ക് ചരിത്രമില്ല എന്നതായിരുന്നു ആ ആരോപണം. 1838 ൽ ഈ സംഘടനയുടെ സഭേനത്തിന്റെ ഉദ്ഘാടനസെഷനിൽ ചരിത്രപഠനത്തിന്റെ സ്വഭാവവും പ്രാധാന്യവും (ഓൺ ദ നാചർ ആൻറ് ഇംപോർട്ടൻസ് ഓഫ് ഹിസ്റ്ററിക്ക് സ്റ്റഡീസ്) എന്ന ചർച്ചയാണ് നടന്നത്.

കോളനീകരണവും അതിന്റെ അറിവുരൂപങ്ങളും തമ്മിൽ എങ്ങനെ ബന്ധപ്പെടുന്നുവെന്ന് ഇന്ത്യയെ മുൻനിർത്തി ബർണാഡ് കോഹൻ പറയുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യയുടെ കീഴടക്കൽ അറിവിന്റെ കീഴടക്കലായിരുന്നു (Cohen:16). കോഹന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ മുൻനിർത്തി നിക്കോളാസ് ബി. ഡിർക്ക് നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണം ഇതോടു ചേർത്തുവെക്കാം. കൊളോണിയൽ ജ്ഞാനം കീഴടക്കലിനെ സാധ്യമാക്കി. അതിനോടൊപ്പം അതിനാൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ചില പ്രധാനരീതികളിൽ കോളനീകരണം എന്നാൽ അതിന്റെ അറിവു തന്നെയായിരുന്നു. പരമ്പരാഗത സമൂഹങ്ങളിലെ പുതിയ സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങളെ പുനർനിർമ്മിക്കുകയും പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത് ഈ അറിവുവഴിയാണ്. യൂറോപ്യൻ/ ഏഷ്യൻ, ആധുനികം/പാരമ്പര്യം, പടിഞ്ഞാറ്/ കിഴക്ക് എന്നിവയെല്ലാം ഇങ്ങനെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നു (Cohen: iv)

ചരിത്രം എന്ന മേഖല ഇന്ന് ഇന്ത്യയിൽ ഹിന്ദുത്വവാദവും മതേതരവാദവും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലിന്റെ മണ്ഡലമാണ്. ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ ബ്രിട്ടീഷ് രാജ് സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുള്ള സാമ്രാജ്യത്വപദ്ധതിയുടെ ന്യായീകരണമായാണ് ലോകചരിത്രം ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലേക്ക് കടന്നുവന്നത് എന്നു

പറയുന്ന രണജിത് ഗുഹ അതോടൊപ്പം അത് ഹിന്ദുത്വത്തിന് അടിത്തറയായി തീർന്നതെങ്ങനെ എന്നും സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് (51). ചരിത്രം എന്ന വാക്ക് ഇതിഹാസം എന്ന് ഹിന്ദിയിൽ വിവർത്തനം ചെയ്തതിൽനിന്ന് ഇത് വ്യക്തമാണ്. ഈ വിവർത്തനം ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ളതാണ്. ഇതിഹാസം എന്നുപേരിട്ടതോടെ ഇന്ത്യക്കും ചരിത്രമുണ്ടെന്ന് ഹിന്ദുയാഥാ സ്ഥിതികർ വാദിക്കാനും കാരണമായി. (52)

യൂറോപ്യന്മാർ കോളനീകരണത്തിന്റെ യുക്തിയാണുപയോഗിച്ചതെങ്കിൽ ഹിന്ദുത്വവാദികൾ കോളനീകരണകാലത്തെ ചരിത്രകാരന്മാരുടെ ഹിന്ദു മുസ്ലിംഘട്ടവിഭജനത്തെയാണ് തലയിലേറ്റുന്നത്. ചരിത്രത്തെ രാഷ്ട്ര ചരിത്രമായി കാണുന്ന ആധുനികഹൈഗേലിയൻ മാതൃക അവർ പങ്കു പറ്റുന്നു.

ചരിത്രം എന്ന ശാഖയും ചരിത്രകാരന്മാരും ദേശീയമായ സംവാദങ്ങളിൽ ഇന്ന് ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന കാര്യം ചരിത്രങ്ങളുടെ ചരിത്രം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ വിനയ് ലാൽ പറയുന്നു. ഒരു വശത്ത് ചരിത്രത്തെ കാവി പുതപ്പിക്കാനും മതവത്കരിക്കാനുമുള്ള ശ്രമമാണ്. പ്രാചീന ഇന്ത്യാ ചരിത്രത്തിൽ ബ്രാഹ്മണർ ഒരു കാലത്ത് പശുമാംസം ഭക്ഷിച്ചിരുന്നു എന്ന വസ്തുത പറയാൻ പാടില്ല എന്ന റോമിളാ മാപ്പറിനോടുള്ള ശാസനയായും കൃഷ്ണനെ ചരിത്രപുരുഷനായി കാണണം എന്ന് ആർ.എസ്. ശർമയ്ക്കുള്ള നിർദ്ദേശമായും ഇതുവരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യസമര ചരിത്രത്തെ അട്ടിമറിക്കാനുള്ള ശ്രമവും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എൻ.സി.ഇ.ആർ.ടി സിലബസിൽ ഇതാണ് സ്ഥിതി. ചരിത്രം എന്ന പ്രത്യേക ശാഖ വേണ്ടെന്നും അത് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം എന്ന ഒന്നു മതിയെന്നുമുള്ള തീരുമാനവും ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്.

മതേതര ചരിത്രകാരന്മാരെ ഈ തർക്കങ്ങളിൽ പിന്തുണക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഗെയ്ൽ ഓംവെദ്ത്തിനെപ്പോലുള്ളവർ വിമർശിക്കുന്നത് മതേതരചരിത്രകാരന്മാരും ചരിത്രത്തെ മേലെനിന്ന് താഴേക്കുള്ളതായി കാണുന്നു എന്നാണ്. ദേശീയ ചരിത്രത്തിൽ പ്രാദേശികത വിസ്മരിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന വിമർശനം അവർ ഉന്നയിക്കുന്നു. സെക്കുലറിസ്റ്റുകളുടെ മെക്കോളെമനസ്സിനെയും അവർ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട് (Omvedt, *Beyond Safran and Secular Education*).

മതേതര ചരിത്രവാദികൾ ദേശീയചരിത്രത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടാണ് ഇതിനെ പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇതിന്റെ പരിമിതിയാണ് ഗെയ്ൽ ഓംവെദ്ത്തിനെപ്പോലുള്ളവർ വ്യക്തമാക്കിയത്. അപര ജനതകളോടും മതവിഭാഗങ്ങളോടുമുള്ള ഹിന്ദുത്വവാദികളുടെ സമീപനം, ചരിത്രമില്ലാത്ത ജനതയുടെ മേൽ രാഷ്ട്ര വികസനത്തിന്റെ പേരിൽ നടത്തുന്ന കടന്നു കയറ്റം ചെറുക്കണമെങ്കിൽ പ്രാദേശികതയിൽനിന്ന് ചരിത്രത്തെ നോക്കിക്കാണേണ്ടതുണ്ട്. വൻപദ്ധതികൾക്കുവേണ്ടി കുടിയിറക്കപ്പെടുന്നവരിൽനിന്നും ആദിവാസികളിൽനിന്നും 'പ്രാകൃത'രിൽനിന്നും ചരിത്രത്തെ നോക്കുമ്പോഴാണ് അത് നീതിയുടെയും ധാർമികതയുടെയും പക്ഷംചേരുന്നത്. ആ നിലയിൽ ചരിത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച കൊളോണിയൽ ഭാവനയും പ്രാദേശിക ഭാവനയും തമ്മി

ലുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തിൽ അനീതിയും നീതിയും തമ്മിലും അധർമികതയും ധർമികതയും തമ്മിലും ഏകാധിപത്യവും ജനാധിപത്യവും തമ്മിലുമുള്ള വൈരുദ്ധ്യവും വ്യത്യാസവുമാണുള്ളത്.

ആധുനിക ചരിത്രത്തിൽ സന്നിഹിതമായ കൊളോണിയൽ ഭാവനയെയും അതിന്റെ പാഠ്യപദ്ധതി പ്രയോഗങ്ങളെയും തിരിച്ചറിയുകയും അതിനു പുറത്ത് സാമാന്യജീവിതവുമായി ഐക്യപ്പെടുകയുമാണ് ചരിത്രകാരി ചെയ്യേണ്ടത്. ചരിത്രത്തിന്റെ നിർണായകമായ ഒരു മറവിയെക്കുറിച്ച് ഹൈഡൻവൈറ്റ് പറയുന്നത് ഇതോട് ചേർത്തുവായിക്കാം. ചരിത്രം എന്ന പഠനശാഖ ഇന്ന് മോശപ്പെട്ട നിലയിലാണെങ്കിൽ അതിന് കാരണം അതിന്റെ തുടക്കം സാഹിത്യ ഭാവനയിലാണെന്ന കാര്യം മറന്നുവെന്നതാണ്. ശാസ്ത്രീയവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമാകാനുള്ള ശ്രമത്തിനിടയിൽ അത് അതിന്റെ ഏറ്റവും വലിയശക്തിയെയും സ്വയം നവീകരണശേഷിയെയുമാണ് അടിച്ചമർത്തുകയും നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. ചരിത്രവിജ്ഞാനീയത്തെ അതിന്റെ സാഹിത്യീയമായ അടിത്തറയിലേക്ക് തിരിച്ചെത്തിച്ചാൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വളച്ചൊടിപ്പലുകൾക്കെതിരെ നമുക്ക് ജാഗ്രത്താവാനു കഴിയും. എന്നു മാത്രമല്ല, അതില്ലാതെ ഒരു ചരിത്രസിദ്ധാന്തം സാധ്യമല്ലെന്നും അതില്ലാതെ അതിനൊരു പഠനശാഖയായിരിക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നും വ്യക്തമാണ് (ഹൈഡൻ വൈറ്റ്). അധികാരപരമായ ചരിത്രത്തിന്റെ ബദൽ രണജിത് ഗുഹ സാധാരണ ജീവിതത്തിലും അതിനെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന സാഹിത്യത്തിലുമാണ് കണ്ടെടുക്കുന്നത് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

സംവർഗങ്ങളുടെ അധികാരത്തെ തള്ളി സാധാരണ മനുഷ്യന്റെ സാധാരണജീവിതത്തിലേക്ക് ചരിത്രകാരി കണ്ണു തുറക്കുമ്പോഴാണ് ചരിത്രം ജനാധിപത്യസമരങ്ങളുടെ സഹായിയായി മാറുന്നത്. കേരളത്തിലും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപാഠപുസ്തകം മതപരമായ സമ്മർദ്ദങ്ങളുടെ പേരിൽ തിരുത്തേണ്ടി വന്നുവെന്ന സത്യം നമ്മുടെ മുമ്പിലിരിക്കുന്നു. (ഏകീകൃത സിലബസ് എന്നവാദം അന്തരീക്ഷത്തിൽ ഉയർന്നു നില്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്)

ലോകചരിത്രത്തിനും അതിന്റെ സന്തതിയായ രാഷ്ട്ര ചരിത്രത്തിനും അധികാരത്തോടും അധിനിവേശത്തോടുംമൊപ്പമാണ് നില്ക്കാൻ കഴിയുക. പ്രാദേശിക ചരിത്രത്തിനാണ് കീഴടക്കപ്പെടുന്ന ജനതകളോടൊപ്പം നില്ക്കാനാവുക. ലോകചരിത്രത്തിനകത്തെ ഈഗോ എന്നത് കീഴടക്കുന്നവനോടുള്ള ഐക്യപ്പെടലാണ്. ലോകചരിത്രം കീഴടക്കിയത് പ്രാദേശികചരിത്രത്തെയാണ്. പ്രാദേശിക ചരിത്രത്തോടൊപ്പം നില്ക്കുമ്പോഴാണ് കുടിയൊഴിക്കപ്പെടുന്നവരും ഇരയാക്കപ്പെടുന്നവരോടും ഐക്യപ്പെടുന്നത്. ആ നിലയിൽ പ്രാദേശികചരിത്രം ജനതകൾ നടത്തുന്ന പ്രതിരോധ സമരങ്ങളോടുള്ള ധർമികമായഐക്യപ്പെടലാണ്. ചരിത്രം ധർമികമാകുന്നത് പ്രാദേശിക ചരിത്രത്തിലാണ്.

- Banerjee Prathama, Politics of Time- Primitives and History Writing in a Colonial Society, Oxford University Press, New Delhi, 2006
- Bond, George C & Angela Gilliam (ed) Social Construction of the Past- Representation as Power, Routledge, London, 1994
- Budd, Adam (ed) The Modern Historiography Reader- Western Sources, Routledge, 2010
- Cohen, Bernard S. - Colonialism and its Forms of Knowledge- The British in India, Oxford University Press, Delhi, 1997
- Guha, Ranajith, History at the Limit of World History, Oxford University Press, New Delhi, 2002
- Hegel, G. W. F Phenomenology of Spirit, Tr. A. V. Miller, Motilal Banaesidas Publishers Pvt Ltd, Delhi, 1998
- Mayaram, Shail Against History, Against State,
- Omvedt, Gail Beyond Safron and Secular Education
- Smith, Linda Tuhiwai, Decolonizing Methodologies- Research and Indigenous
- People, Zed Books Limited, London & New York, 1999
- Lal, Vinay, History of Histories
- Europe, Baltimore & London, John Hopkins University Press, 1973
- White, Hyden The Historical Text as Literary Artifact, Tropic of Discourse, Baltimore:
- ——— Metahistory: The Historical Imagination of Nineteenth Century
- John Hopkins University Press, 1978

COLONISATION AND INSTITUTIONALIZED DEVELOPMENTALISM IN MALABAR (1865-1956)

■ Nisar Kizhakkayil

The establishment of the Local Self Governments (LSGs) including LSG Department and Development Department (DD) in colonial governmental systems marks a turning point in the history of 'development' discourses and practices of every region in India. We know that the colonial Revenue Department had started 'public' expenditure under various objectives like “improvement”, “progress” and “welfare” of the people from early 19th century itself.¹ From the mid 19th century onwards the Public Work Department (PWD) initiated and built up different developmental activities within various revenue units based on the priorities like volume of income generation and

* The word 'developmentalism' often uses in contemporary social sciences and policy papers to address the problems and prospects of 'third world countries' and also it is a branch of economic thought which covers various aspects of economic theory and practices. Here this term is mainly used to understand the conscious initial efforts of various political and economic institutions for developmental practices from the second half of 19th century onwards.

systematic governance. Through this initiatives and exercises colonial agencies made success in the initial integration and disintegration of differential physical and social landscapes of 19th century along with the various social groups in developing integrated political territory. But the LSGs from 1865, LSG Department from 1916 and the DD from 1921 onwards, directly came to the discourses on various developmental problems and practices of Malabar district within the larger Madras Presidency. The late 18th century constructed colonial Malabar enormously evolved in to a more structural unit for various governmental discourses within the strong and vivid anti colonial protests from the second half of 19th century onwards. The results of the integration of institutionalized practices of developmental works and the pressure for various social changes made a more materialized and popularized perception on the developmental activities in Malabar.

I

The history and evolution of LSGs in India is widely attracted by many scholars from late 19th century onwards. Along with the curiosity and study on “Indian Villages”, number of British civil administrators, jurists, scholars, etc. covered various dimensions of the evolution and growth of Indian local self governments. It is very clear that, they had traced the roots of Indian local self governments through the diversely existed and prevalent Indian village social systems. William Wilson Hunter in *The Imperial Gazetteer of India* wrote a full length chapter researching specifically on the origin and growth of modern Indian village governments in a historical dimension.² Initially he classifies Indian social geography on the basis of common village and cities models and made a detailed analysis of villages through the writings of Charles Metcalf, Henry Main, etc. and there by admits the limited influence of century long British administration on village social life. He recognized that the decentralized administration and local administration are the mediums to reach Indian villages for social

changes and progress of their livelihood and material conditions by incorporating the natives in to the British developed Indian administration. He is sure that the material conditions and social relations are of different types (ryotwari and joint village) in Indian villages in late 19th century. Moreover he recognized the region based specific features of the social problems in Indian villages, mainly northern and non northern regions of Indian villages. His thrust is that the village organization and political systems of the local community want to regularize under the British legal systems for the implementation of British non revenue policies across the vast areas of India. It is very clear that he was of no doubt in delinking the existing prevalent social order through the implementation of administrative decentralisation. For that the decentralisation of administration and implementation of development policies were necessary in the district (the urban and rural bodies). The implementation of decentralisation under the district unit here corresponds the integration of villages through the District Board and other rural boards.

Like *Imperial Gazetteers* the Presidency and district level *manuals* and *gazetteers* consumed one chapter for the LSGs of particular regions from second decades of the 20th century onwards. Importantly, numbers of studies were come out on the development of local self administration and developmental practices in India especially in Madras Presidency from the last decades of 19th century onwards. A set of studies covered the developments of LSGs in the period between 1858 to the first decades of 20th century, specifically from the early British Parliamentary debates to the Ripon and Royal Commission recommendation on decentralized administrations and local level developmental issues in India. Scholars like Baden Powel, Wilfred Scawen Blunt, John Matthai, Cecil Merne Putnam Cross, H.M. Goode, A.P. Patro, etc. formulated earlier understanding on LSGs in India.³ Their studies put forward the important aspects of the growth of LSGs and the changing pattern of social and political development of India from late 19th century onwards.

The Presidency government collected *administrative reports* of

the urban and rural administrative boards in every year from late 19th century onwards.⁴ British compiled this *reports* and prepared regular assessments on the improvement of social and material lives of the rural and urban population. Interestingly from first decade of 20th century onwards, the Presidency government collected final budget papers to examine the working of different Boards. The income and expenditure patterns were thoroughly examined and analyzed regularly by the LSG department from 1916 onwards. Through this process, British prepared various policy priorities for the districts. The administrative and policy papers of Presidency substantially utilized these reports for the future course of rural administration to a larger scale in the first half of 20th century. Mainly the subjects like communication, education, health and public work got its shape in the district level through these processes.

In Madras Presidency, like other presidencies, all the modern governance forms and urban facilities firstly came in the urban premises (Fort St. George and Madras town) from late 17 century onwards. British developed clear administrative mechanisms within the Fort for the management of Company affairs, maintenance of trade and commerce, diplomatic relations with various local kingdoms, civil amenities to the British officials, etc. It continued for a century and made many changes only within the Fort territory. Gradually the political domination over different regions in southern India resulted in the development of British centralised administrative systems in Madras Presidency.⁵ At the time of village revenue settlements in early 19th century the British had deliberately tried to understand the micro level social organizations, particularly political system in the Presidency regions and formulated distracted concept on village societies of the regions in southern India along with the understanding of urban population. Through the understandings on village habitation pattern, economic systems, polity, social arrangements, etc., British recommended the constitution of different agencies for the 'improvement' of sectoral and local administration of the districts in Madras Presidency.

Local Self Governments and LSG Department

From the beginning of 19th century onwards, various institutional steps were taken at the top level for the structural organization of colonial system in different regions through the starting of various administrative Departments and Boards. Simultaneously number of acts and recommendation of various committees and commissions also led to the more institutionalization of the governance of different sectoral landscapes and social groups.⁶ The process of institutionalization of the decentralized political and development agencies was started in towns in late 18th century with the passing of 1793 Charter Act. Initially the judicial matters of the towns were handed over to the British town administration. Through the Royal Army Sanitary Commission Report of 1863 and 1871, the Madras Towns Improvement Act of 1865, Madras Local Fund Act of 1871, the initiatives and recommendation of the Lord Mayo (1870) and Lord Ripon (1882) and the Report of Royal Commission on Decentralisation in 1907-1909,⁷ the British made systematic administrative structure for Local Self Governments and decentralized government forms in the Presidency districts. In 1882, following the Ripon Recommendation, Madras government constituted a committee to take up the problems of the implementation of LSGs. Following the recommendation of the committee, Presidency made steps to constitute Districts and Taluk level administrative Boards along with rural level Union Boards within the various districts. The nominated LSGs were abandoned and the larger LSGs were divided into smaller LSGs. Even though the initial steps of local and urban municipal governance were started in late 18th century, the growth scale of urban municipalities in Madras Presidency was very low; in 1885 only 54 (7.29%) urban bodies were located in Madras Presidency out of the 740 municipalities of British India and

it is marked as the lowest in British India.⁸ At the same time British did not made any active pressure over the princely states to implement local level institutionalization process of the decentralized governance in late 19th century.⁹ In the regions of Kerala, only Malabar had witnessed the decentralisation process from the second half of 19th century, while Travancore and Cochin remained under the princely regime. In the princely states instead of administrative decentralisation, the government directly intervened in various development and social works through diverse departments like public works, public health, education and forest besides the general administration. Through these departments the princely states in Kerala achieved larger material changes and high social life indices like health, education especially women education, literacy, sanitation, irrigation, agriculture, roads and bridges, avenues, etc.¹⁰ Though the Travancore government started Town Improvement Committee for the towns like Nagercoil, Thiruvananthapuram, Alleppy and Kottayam in 1894, it implemented Village Panchayat Act only in 1934. In Cochin, they implemented the Village Panchayat Act in 1894 and the Municipal Act in 1910. But the systematic process of the institutionalization of the micro level developmental discourses was started only in 1950s in these regions with the beginning of community level programmes through Block Panchayaths. Even though the lack of institutionalization for decentralisation process was there, the huge expenditure in princely states for social sector and missionary interventions contributed enormously to the material and social development of Travancore and Cochin.

After the 1865 Madras Town improvement Act, five urban bodies, Cannanore, Tellicherry, Calicut, Palghat and Cochin were formed in Malabar with nominated and elected members. Following the Ripon resolution, Madras Presidency passed the Madras Municipal Act in 1884 and made larger changes in the selection of members, areas of powers, preparation of budgets, etc. The third Act, the Indian Council Act introduced District Boards and Taluk Boards in India within various Presidencies for rural administration in 1892,

where as the first two acts were only concentrated in town administration. The 1884 Madras Local Board Act proposed a three tier system in governance; the basic unit is formed with the collection of villages (Union Board), the second is the Taluk Board under the taluk or integrated taluk revenue unit and the third, District Board under the district level Local Fund Circle. Following these acts, the Malabar District Board is formed under the Presidentship of the district collector within the district Local Fund Circle.¹¹ The village level panchayats bodies were launched in Madras Presidency following the Royal Commission Report on Decentralisation in 1915. After the implementation of diarchy (as part of 1919 Government of India Act) the whole affairs of local governments were transformed to the larger discourses of Indian administration and latter the LSG in Madras worked under this system up to 1937¹². In between, in 1920 the Madras Village Panchayath Act was passed by replacing the Madras Local Board act of 1884. As a result of various changes in different departments, the British constituted a Local and Municipal Department in Malabar on 1st August 1916. This department is called as LSG from 1936 till its renaming as Health Education and Local Administration Department in 1953. The Taluk Boards were withdrawn because of the financial and administrative issues in 1934.

There are large numbers of studies regarding modern panchayatiraj systems in India. Various regional, national and international institutional agencies studied in detail the development of modern decentralisation process mainly of Kerala, West Bengal, Rajasthan, Tamil Nadu, Andhra Pradesh, Maharashtra, etc.¹³ The lack of study on the colonial construction of various local and decentralized governing forms was very visible. Generally the enquiry on the development of LSGs covers the evolution of institutional development of various local and urban boards and other decentralized urban agencies. Beyond that it also includes the development of economic and social transitions in different societies and how far these LSGs enabled the regional societies to achieve various levels of social and infrastructural indicators. The identification of LSGs as units and

agents for rural and urban development by colonial authorities required more historical explanations through its specific historical circumstances. According to their policy papers, the British designed LSGs mainly for two purposes; for “conscious process of administrative devolution” and “political education” to Indians to have integrated national government. But it is very clear that the starting of LSGs was a clear colonial strategy to decentralize the economic administration for more effective public governance and multifaceted colonial political intervention. From mid 19th century itself, the British parliament recognized the failure of economic administration of the East India Company in different parts of India and above all the Company faced number of local protests and resistance because economic and political discontent of the regional societies. Within this context, from 1850 onwards British constituted region based consultative groups to address the issues of financial administration and its various problems of intervention. Three types of major changes were seen from this period onwards; starting of administrative reforms, tenurial and agricultural reforms and larger investment in public works, railways and mining industries. It clearly indicates that colonialism is transformed from the mere trade balance and revenue collection to the larger imperial state building simultaneously with the western capitalist growth. The centralized production and exchange process forced the imperial regime for more regulated surplus accumulation, distribution, and social control. It compelled them to take the control of different regional society's social and political intervention for the changed world political systems. Within this context the emergence and development of LSGs as a development agency deserves significance.

Generally the LSGs were classified in to two; municipal and rural boards. To understand this classification, two things need more clarification, firstly, how the British defined micro level social forms through administrative legislations, secondly, how far the LSG agencies succeeded in the 'developmental' works of villages and towns in the regions of India. It is very visible that the starting of LSGs was a

clear demarcation and interlinking from their century long notions and practices on Indian village societies. Initially the British understood Indian villages through land relation and social relation for revenue purposes and social control. But from the mid 19th century onwards the problems of Indian villages evolved to more structured crisis and concerns before the British agencies. Here onwards they build local platforms for internal works and for the demands of regional agencies. Beyond the critical approach of educated middle class to colonialism, the developing colonial structure itself worked for the structural readjustment through various agencies.¹⁴ By and large the starting of PWD marked a turning point from mere colonial revenue regime; the British further realize the internal vacuum between the *dominant* British district government power system and *subjective* positions of the larger Indian villages. This understanding of British gradually got more attention in the social enquiries of Sir Henry Maine, Baden Powel, John Munro, etc. These names are clearly demarcated from the earlier policies and positions of William Bentinck and H Mackenzie of 1820s.¹⁵ Everybody recognized, especially Royal Commission upon Decentralisation, the “disintegration” of the village societies of Indian regions due to the direct or indirect British revenue and judicial regime.¹⁶ The “disintegrated” and reconfigured village or urban social space was used as a unit of governmental intervention. Along with that British identified the existing potential institutions for the implementation of “welfare” policies in the Presidency districts. Issues like health, education, civil amenities were the major initial subjects of the debates on LSGs. Similarly, number of revenue settlement works, reports of tenurial reform committees, census process, gazetteers works, etc. thoroughly examined the local level evolved forms of social response to the colonial administration. The establishment of Local Funds/ rural Boards and municipal corporations can be seen as the result of consensus regarding the necessity of implementing agencies for various programmes.

The British implemented municipal acts in 1866 and they started

Local Fund circles in 1871. From 1884 onwards these Local Funds circles were transformed to the District Boards. In the beginning of 1890, the Madras Presidency constituted 270 Union Panchayats, 86 Taluk Boards and 21 District Boards and it increased into 111 Taluk Boards and 24 District Boards in 1920. A steady increasing of LSGs and of the ideas on 'decentralization' is seen in the wake of 1919 Government of India Act. The Taluk Boards were abolished in 1934 and the working of Village Panchayats continued actively.¹⁷ The nomination to the District Boards was cancelled in 1930 and started community wise reserved seats for the different social groups in 1934. Two important things were emerged in 1921 and in 1935; in 1921 the British started a special department for development and in 1935 the District Economic Councils were established in the districts of Madras only for the development of rural and urban condition of the people. But in 1936, just one year after the implementation, the Economic Councils were withdrawn.

By the end of 1930s, the District Boards lost its earlier grandness and Union Boards and Village Panchayats got significance across India. Strikingly, in Malabar with its specific political circumstances, the District Board remained as an important agency to address the local developmental problems, which gave a positive and promising aspect to communication, education, health and general agriculture in mid 20th century.¹⁸ P. Govinda Pillai noted that it played as a dress rehearsal for the Communist ministry in Kerala in 1957.¹⁹ More than these areas of developmental interventions, the Malabar District Board made remarkable contributions in public works, mainly in the construction of roads and bridges across Malabar region between 1920s and 1940s. Comparing to other districts of Madras Presidency the local Union Boards never made any noticing impact in Malabar due to the shortage of Union Boards, popular disgust to the both nominated and elected members of the Unions, etc. But the District Board could able to make a tremendous impact on Malabar from 1920 onwards, especially in the infrastructural development of Malabar through PWD, DD, Revenue, Education, Health

Department, etc. One other important thing is that, though the total numbers of the Union or Village Panchayat's were very less in Malabar, it made micro level sectoral influence in different taluks with their own plans and projects in the rural development works. Also the lack of connections between the District Board and Village Panchayats made problems in the implementation of various rural programmes in different districts of Madras Presidency. From the first five year plan onwards the sectoral unit of development programmes transferred to a new unit called Block Panchayats, which is a collective unit of Village Panchayats for the implementation of development programmes of the central government. To an extent it is a fragmented version of the previously existed Taluk Boards and a more structured and collected unit of the Union Panchayats. Gradually it is known as "Development Block" in different states. The "quickly implemented" community development plans and schemes in the first Five Year Plan were mainly started in the Block areas. One of the important things is that, the Madras Presidency has made a significant administrative change by giving specific roles to the District Board and Village Panchayats in the rural developmental works; and above all from 1950 onwards Village Panchayats have got autonomy from the District Boards and thereby began to raise their own financial sources and design developmental programmes.

Municipal Councils

The British had started municipal administration even before 1850 in various parts of urban India. But in Madras it had materialized only through the Town Improvement Act of 1865, which covered various issues of the inhabitants of towns. In Madras Presidency, the Municipal Act was implemented by the end of 1866 in twenty nine districts, and the number of districts is raised into forty four in 1869. The Municipal Councils were mainly constituted to make necessary arrangements in the organization of towns within the dis-

tricts, its conservancy and improvement, diffusion of education and promote health facilities, comfort and convenience to the inhabitants.²⁰ The act says:

“funds were to be raised compulsorily, not only to defray the expenses of the town police, but also to meet the cost of the construction, repair, and cleansing of the drains, the making and repairing of roads, the keeping of the roads, streets and tanks clean and generally of such other things as might be found necessary for the preservation of the public health.”²¹

From 1865 to 1899 various changes were made in the municipal governance, number of nominated or *ex-officio* members were reduced, District Magistrate was replaced by the District Collector to the post of President, the period of councils was extended from one year to three, the qualifications of the members were made flexible and the number of elected members was increased. Within this period, numbers of municipal related acts, mainly amendment and additions were passed by the British and this implies the importance of municipal governance. Among this, the 1884 Act gave more power to the municipalities for the increase of tax, greater scope for independent action and a larger representation of the rate payers by election.²² The administrative systems of the municipal governance were become clearer with the passing of 1897 and 1899 amendments of the Municipal Act.²³ The 1865 Madras Town Improvement Act was amended in 1920 through the District Municipality Act (again it was amended in 1930).

In 1900, there were total 60 municipalities in the 21 districts of Madras Presidency. Malabar, Madura and Tanjore occupied five municipalities each. Majority of the municipalities in Madras presidency are located both in the Coromandal coast and Malabar Coast. The ratios of the elected members in the municipal councils were very high in Malabar and Tanjore comparing to all other districts. In 1900 the total number of population in Calicut municipality is counted as 66,078, but the registered voters are counted only as 1,406, which comes only 2.1 percentage of the total population of

Table I				
Percentage of Voters and Polling in the Municipal Towns of Malabar, (1899-1900)				
Municipality	Population	Voters	Percentage of voters to Population	Percentage of Polling
Calicut	66,078	1,406	2.1	68.3
Cannanore	27,418	770	2.8	64.2
Cochin	17,601	292	1.7	33.7
Palghat	39,481	864	2.2	57.0
Tellicherry	27,196	612	2.3	56.4
*Source: Madras Municipal Review Report for 1899-1900, Madras.				

the city.²⁴ One interesting thing is that the percentage of the total polling in Municipal elections remained equal to the presidency average.

The 1899 – 1900 data shows that Calicut municipality was the most populated municipal town in Malabar district and then comes Palghat, Cannanore, Tellicherry and Cochin municipalities respectively. Cannanore is showed as the biggest voting percentage municipal council in the district. But in the percentage of poling, Calicut comes first among other municipalities of Malabar.

Comparing to the large number of villages in different regions of India, the first serious effort of British was to rebuild the existing townships and to restructure the clusters of uneven urban settlement for the improvement of towns through the implementation of colonial bureaucratic structures. Creation of urban boundaries to make fixed townships for various political and developmental practices made the initial structural frame for direct colonial political establishment beyond the revenue and judicial regime. The growing demands of the educated and elite urban population for health, education, sanitation, urban amenities and their political participation were recognized by the British through the structuring of

different sectoral settlement of population, which highly facilitated urban governance. In every town administration British organised the existing town systems according to the different priorities of specific urban population along with the urban political and market potentiality.

In Malabar the British had excogitated the concept of urban or town systems, specifically on the condition of Malayalies with their traditional dwelling practices through ethnographical formulations by considering village level distinctive social organization from late 18th century onwards. It led them to the conclusion of caste based social division of different regions and its internal practices of caste purity. The anthropological narration on urban social division and organization by colonizers begins in the mid 16th century with the narration of early traders and travellers in Malabar. Gradually the survey process, both topographical and ethnographic, in the late 18th and early 19th century provided abundant literature on urban ethnogenesis of Malabar specifically on towns like Calicut and Palghat. Along with that, number of markets or export centers of the different regions of Malabar were recognized by the British besides the bigger towns. From the early years of British occupation they had made an initial assessment of the towns and villages of Malabar by counting population, houses, urban amities, ruling groups and forms of power structure, social relations, exchange systems, etc. Francis Buchanan made the first clear urban/town and village distinction of Malabar in early 19th century. Prior to that Thomas Warden made some calculations of the existing conditions of villages and towns of southern Malabar through his topographical survey and enumerations and also the *Joint Commissioners Report* (1798) provided 'calculated' information on Malabar's market and other exchange centers.²⁵ Ward and Corner's survey of 1820s produced statistical features and spatial distribution of population of the towns and villages in Malabar. A perfect colonial understanding became gradually visible in Malabar from 1840 onwards through the revenue settlement and census operations. The colonial under-

standing and priorities of Malabar's demographic distribution is subtly transformed from 1860s with the early revenue settlement process. Besides the productivity and yields from various types of land, the material and social objects of the surface of terrain got prominence. The transfer of power in Malabar from Company to the British government is a serious political transition in Malabar's political history and following that the concept of demography and social/human landscape communicated different meaning to the British civil and judicial administration. For them the human landscape was a space of intervention for the imperial state building. With the decennial census, the periodical data banks on town and village population became more issue based than giving the mere size of population. These perspectives and positions gradually formulated more constructive ideas on the specific nature and features of collective population. William Logan specifically points out that "towns and town life are not congenial to his [Malayali] tastes" and wondered in the concentration of population in coastal areas of Malabar comparing to its "interior" parts even in 1880s.²⁶ Within the same anthropological effort to explain towns and villages, Logan and Innes also tried to study the nature and features of major settlement centers besides population, which marked a crucial stage in the approaches to the larger settlement centers in colonial Malabar. Here onwards, the British policy approaches considered the population of major towns for the implementation of modern urban amenities to the people.

The earlier British understanding was mainly on coastal towns in terms of "principal sea ports" of Malabar like Cannanore, Tellicherry, Badagara, Calicut, Ponnani, etc. Also all the municipal towns or coastal towns, except Palghat, were already undergone some degree of colonial intervention in terms of providing various urban facilities through Public Department and Revenue Department even before 19th century. Interestingly many of the British scholars and agencies except Francis Buchanan hadn't given much attention to the geographical and strategical value of the towns like Angadipuram

in Valluvanad taluk and Palghat.²⁷ Other than these two towns, there were no enough potential towns in the non coastal areas of Malabar, mainly in the central terrain. Besides these two midland towns, two high land towns were gradually developed in Wayanad taluk (Sulthan Battery/Ganapati Vattam and Manantoddy) with various amenities through colonial intervention in late 19th century.²⁸ The references of *angadis* or markets are not a sign of 'urban' population up to the early years of 20th century. Places like Payyanore and Kuthuparambu in Chirakkal taluk and Nadapuram in Kurumbranad taluk did not develop as potential townships in northern Malabar. But the places like Valappattanam in Chirakkal taluk and Koilandy in Kurumbranad taluk gradually became the important coastal towns in northern side. One important aspect is that besides Calicut municipal town, no any urban centers were developed in Calicut taluk. The importance of Beypore port in Calicut was transformed through various stages, at first it became the centre of wood trade, later the port was utilized by various industries and lastly it had undergone larger development with the support of Madras Railways terminus. But the extension of railway line to Calicut city resulted in the decline of the legacy of Beypore port in urban maps. In 20th century Beypore remained as the centre of fishing, fish curing and traditional ship making. In Eranad taluk we can see a number of market centers having no urban features. Places like Manjeri, Nilambur, Arikkode, Kottakkal, Malappuram, Kondotty, Tirurangadi, Parappanangadi, Chaliyam, Feroke, etc. in Eranad taluk were not developed as major urban centers throughout the colonial time. In Valluvanad taluk, besides Angadipuram, places like Manarghat, Ottappalam, Pttambi, Shornur, etc. were becoming urban centers from late 19th century onwards due to various reasons. Comparing to other parts of Presidency the distribution of market centers was very high in Malabar. But the lack of urban features and potentialities caused to remain these market centers only as exchange centers. The numbers of existing towns were increased rapidly after 1920s and new settlement and townships were developed in mid

land and highland areas of Malabar. The linking of landscapes through construction works mainly roads, bridges and railways faster this process and made a concrete base for socio-economic and cultural integration. Following these larger changes, the political developments configured the social systems with clear objective. In short we can see that up to the mid 20th century the urbanization process in Kerala mainly in Malabar is consistent even though it was at very slow pace in many reasons.²⁹ The existing urban centers were selected for the municipal and Union Panchayats governance and latter for the implementation of different 'urban planning' and 'town improvement' programmes.

According to the 1901 *Madras Provincial Table Vol. XV*, Malabar was the lowest district in terms of the number of municipal towns. Besides Cochin, British identified four towns in Malabar, which lie in four taluks and all of them except Palghat are port towns.³⁰ Also the number of villages and its population are very high in Malabar than the presidency average.³¹ The most important feature is that along with population, the "occupied houses" in Malabar municipal towns were very high comparing to any other district of the Presidency.³² One of the noticing things is that the population and number of houses are increasing steadily in the villages and towns of Malabar according to the decennial census from 1871 onwards. The evolution of towns as administration centers and the emergence of new urban classes determined the British priority over the towns of Malabar. The British didn't show any interest in the historical enquiry of the specific geographic and economic features of mofussils of Malabar and instead they made more constructive objectives for urban rebuilding. Also British never took any interest in the construction of new urban centers and in the extension of existing urban towns in Malabar. The existing urban centers were planned on the priority of modern urban logic and reconstructed through the revenue and judicial headquarters. It is very clear that they reconfigured four urban municipalities within the Taluk Board head quarters except in Wayanad. All the urban municipal landscapes and differ-

ential sub terrain head quarters of different *nadus* were sectorally configured to the municipal head quarters. But they failed to develop an urban municipality in Malappuram Taluk Board, which caused a serious setback in the configuration of different regions of Eranad and Valluvanad taluks on the priority of modern urban governance. One can say that all the municipal plus administrative head quarters represent multiple objectives of colonial policy implementations. Here the municipal space communicates the institutionalization of more regulated developmentalism of the upper lair of colonial authority. The contradictions between local conditions and imperial designed objectives made various undercurrent issues in the developmental problems of urban centers.³³ Colonial urban agencies largely regulate the existing streets; build new controlled streets, avenues and also structures settlement and habitation centers through policy implementations.³⁴ The colonial institutionalized urban realm became the centre of modernity and governmentality and thus turned into a public space from second half of 19th century onwards.

Comparing to any other districts in Madras Presidency, the British had notified and recognized Malabar's major towns as municipal towns in 1865 itself. The British constituted five municipalities in Malabar from 1866 onwards even before the constitution of Local Fund circles. The 1892 data regarding municipal governments shows that 10 percentages of municipalities were located in Malabar under the Madras presidency. The Cannanore municipality is established in 1867 in Chirakkal taluk through the Municipal Act of 1865 and the Tellicherry municipality is established in 1866 at Kottayam taluk. Calicut municipality, the district head quarter town, is established in 1867. Among all municipalities in Malabar coast Calicut was the biggest city and the main port centre of western coast of Presidency up to the end of 19th century. The Palghat municipality (constituted in 1866) was located in the most south eastern side of the district. All municipalities, except Palghat, were coastal townships with its geographical and urban factors. British identified the

potentiality of Palghat to develop as a municipal town comparing to any other coastal towns in Malabar. It made noticeable improvements in the urban amenities and social welfare programmes. They positively recognized the “well managed” income and expenditure pattern of this municipality. It is important to look the size of Cochin municipality as it is the smallest municipality. Territorially it is not located in the proper Malabar, but in the Cochin state. But it got larger financial and institutional support from the Malabar District Board and DD.

One of the important subjects of municipal councils was the preparation of budget and estimates of various development works from initial period onwards. All municipalities prepared their own specific budget estimates for the improvement of various urban amenities. They spend their budget amount mainly for health sector with the support of health department and District Board in Malabar. Besides the construction of roads and bridges in rural areas the District Board's functions mainly concentrated in major municipalities up to 1920s. The functions of number of government agencies concentrated in municipal towns and other market places from 1870 to 1920. We can see that the urban agencies were very keen with the problems that create material backwardness of the towns. Moreover, they looked this issue as the result of lack of public involvement in various projects of the district. The District Board and various municipalities engaged “liberally” in the construction of various buildings, like, memorial halls, hospitals and educational institutions and roads and bridges from 1880 onwards and financially supported food grain supply, anti- hook worm campaign, drainage and sanitary works, cleaning of the avenues, etc. Though the municipal towns' administration was laid in the hands of Municipal Councils, the District Board played a crucial role in the development of Malabar's townships. Along with Municipalities and District Board other departments like Revenue, Public Administration, and Engineering jointly worked for various construction processes. It is interesting to note that in various occasions the District Board and mu-

nicipalities in Malabar worked together for the infrastructural development of mofussils of the Malabar district. The 'New Market' in Calicut city was a joint venture of the District Board and Calicut Municipality. Likewise various other buildings inside municipal towns were the creation of District Board and Municipal Councils of Malabar. It is very visible that most of the larger construction and other developmental programmes of this period facilitated modern urban amenities in these towns.

In Malabar, British never prepared any specific programmes for the non coastal townships up to the mid 20th century. Also they failed to develop any integrated urban programmes for the linking of coastal towns in Malabar and South Canara. British made essential changes in the municipalities through some common programmes like education, health and sanitation. Besides these common programmes, the Malabar District Board through its District Road schemes tried to integrate major municipalities with trade and economic activities. More over all Malabar municipal towns made tremendous development with the integration through railway networks. The secluded Palghat municipality became well connected to Coimbatore, Salem and Pollachi as well as to the western ports and municipalities of Malabar through rail line. The major thing is that the Madras to Calicut rail line is only running through the mid lands of Malabar. In 1927 the South Indian Railway constructed another rail line which runs from mid land to the ghat land, from Shornur to Nilambur via Angadipuram. Shornur and Pattambi, the two places in the midland terrains of southern part of Malabar gradually became urban centers with the support of railway and road networks. The 1907 built Calicut to Mangalore line covers the coastal strips of the northern taluks of Malabar only. At the same time the Tirur to Tanur line and Beypore to Nilambur line in Eranad taluk configure the coastal landscape in to highland, valley and midland. Also the opening of Pollachi to Palghat railway line in 1932 connected the southern regions of Palghat taluk with the eastern side of Presidency. But the Palghat municipality never takes initiative to link municipi-

pal town with the other parts of Madras. Though the railway companies and timber traders show interest in linking the ghat terrains with municipal harbours, Calicut Municipality never considered it as an essential one. Similarly, the Tellicherry municipality also failed to pressurize for the connection of Tellicherry port to Mysore through rail line. The projects like Nilambur to Nanjangud (to Mysore), Tellicherry to Nanjangud and Peravoor to Makkat in Coorg also remained in file. These three interlinking projects would greatly support the enhancement of trade and economic activity of mofussils in Malabar. Malabar's domestic trade got in stuck for a long time due to the only transportation through trunk roads. Above all the trading importance of the ports of Malabar district, mainly Tellicherry and Calicut, were declined and simultaneously the Cochin in the western coast and Tuticorin in the eastern coast got prominence in maritime trade. The British logic of urban design for political and habitation space never made economic prosperity of the municipalities of Malabar. It failed to generate economic development in various municipalities of Madras Presidency especially in Malabar.

In Malabar all the municipal towns were the head quarters of revenue taluks and Taluk Boards. Other than Calicut all other municipal towns were mainly depended on trade and commerce. The industrial importance of Malabar towns was very less comparing to the other towns of Madras Presidency. Comparing to other districts, the distance from Madras to Malabar created many problems in the implementation of various developmental works in Malabar district. Distribution of resources and infrastructural amenities were blocked several time because of this reason and importantly the mechanization processes were cancelled due to the lack of engineering support and the problems of carrying heavy engines to Calicut.³⁵ The engines were not reached in Malabar for a long time except for railway and industries like textile and tile. The railway engines were transported to Malabar coast from Madras through ships. The linking of railway line from Madras to Calicut further facilitated engineering development in Malabar's municipal towns. The

northern side of Malabar remained isolated for a long time because of the lack of railway line and major district roads.

Here it is important to note that urban bodies were also worked as agencies for mediating urban classes and communities in many ways. It is very clear that all other urban municipalities, except Palghat had heterogeneous people belonging to different religious and caste communities. The main problem faced by the municipalities is the integration of these groups in to the emerging political and democratic process. The body of elected municipal council members and urban communities gradually configured a possibility to the British for strengthening colonial dominance. The demands for educational institutions and admissions, employment, special schemes, burial sites, municipal council representation, welfare schemes, etc. were regularly raised in municipal council meetings by different communities. Along with that the urban elites played a major role in linking municipal councils with different communities. Initially, different non Brahmin and ruling communities communicated to municipal governance through community platforms. Gradually the community platforms were changed structurally and new social groupings were emerged based on the common problems of each 'areas' that became active in different municipalities of Malabar. The municipal council debated for specific political changes from the mid 1920 onwards.

The British periodically assessed the 'improvement' of the working of municipal councils and specifically looked popular responses towards urban municipalities. Their concern is seen in their assessment of the quality of 'citizenship of the town' which measured through the development of modern education. They took measures to improve public spaces for creating modern sensibility among urban people. The British effort to construct new urban spaces beyond a market and capital city of different ruling dynasty and other social groups can be seen in every municipal towns of Malabar. The construction of public buildings in the municipal towns of Malabar is the major step in this regard. Interestingly all

most all urban amenities were mainly developed in Malabar from mid 19th century onwards and the coastal colonial terrain is slowly moved to modern urban construction having municipal head quarters, judicial and bureaucratic offices, health and education centers and other public purposes offices. It became visible that in 1880s the capital township of the district was gradually evolved around Mananchira tank, 2 km away from the port head quarter. The low and flat position of the city created various problems before the city administration to develop it as a major mofussil in the western coast. It developed as a municipality with it's potentiality of cantonment, judicial and administrative head quarters. From 1850 onwards the coastal and harbour based British centers in Calicut city were gradually moved to the interior for new regime. The British understood the importance of Calicut municipality and the potentiality of its port as the sixth sizable town and port town in Presidency. From late 19th century itself British made huge efforts to connect Calicut town and also Calicut taluk through roads/bridges and rail net works. Through the construction of Madras -Calicut rail line, Calicut and Eranad taluks became well connected and with the construction of the bridges over Beypore and Kallai rivers the Kondotty town of Eranad taluk got link with Calicut.³⁶ But the connection of Calicut to Kurumbranad taluk took time up to 1930s. The bridge over Elathure river is only constructed in 1930s. But the water transport through Conolly Canal made tremendous result by linking whole district head quarters in many ways. The problem with the position of Kallayi river is tackled through the construction of rail bridge and linking Kallayi river with Elathur and Beypore rivers. By and large the transformation of Kallayi river as a major timber trade and wood industry centre was made possible through the linking of these rivers. Also the road to Mysore from Calicut through Tamarassery and Waynad connected the district head quarters to Wayanad ghat lands. The British made functional result by linking all taluks to Calicut district head quarters through district roads.

British had understood the problems of the urban centers of In-

dia from mid 19th century onwards through their industrialization and economic prosperity experiences.³⁷ The British recognized their lack of industrial and institutional support for the development of economic life of urban people. After the Ripon recommendations the administrative systems of towns were subtly transformed. Also they were very keen on the matters of urban improvement in terms of cleanliness, health, sanitation, vaccination, education, roads and avenues, public buildings, lightening, public security, etc. Here it is essential to point out that, the LSGs, mainly municipal agencies got its full frame and meaning in the context of widespread famine and epidemics in British India. Through the implementation of municipal bodies colonial authority consciously worked for the prevention of malarial disease and cholera along with ensuring personal hygiene, supply of good drinking water, vaccination and maintaining drainage.

The British's gradual effort to hand over legislative powers to the elected members of municipal councils is a serious step in the colonial political history. The gradual transition from nominated boards to elective boards made the possibility of internal dynamism within the administration and political process too. The two third members of the municipal council were constituted with elected members in 1920s. The election processes in Malabar made the electoral social dynamism more community and segmentry basis comparing to other urban towns of the eastern coast. The community based electoral configuration created more possibility of mutual dialogue among the clusters of urban spatial habitants in Malabar. The discourses and initiatives of the national movement and caste and religious reform movements replaced the religious and caste based segmentation with democratic ways based on the various problems of urban life. The qualifications of the voters were largely reserved to the property owners and rich tax payers up to 1920s. The community leaders were elected to the various councils from 1920 onwards and the social activists and national movement leaders were also gradually elected from 1930 onwards..

From the Local Funds

The colonial efforts to trace the areas for the implementation of economic and political policies are important in the study of regional developmental debates. The information in British policy papers shows that various British agencies and departments formulated different area specific schemes and developmental and political programmes for the 'progress' of people from 1860 onwards. The motto, "improvement of the province" comes to the centre issue of British administration instead of mere trade and commerce logic from this period onwards, particularly due to the impact of 1857 revolt and its debates in the House of Commons. On the other side, the mere laissez-faire economic logic replaced with more structured wider Utilitarianist and Evangelist ideological practice of the governance. One of the crucial shifts in the British administration is that it reduced the central power structure and gave more autonomy to various provinces and districts. Gradually from late 19th century onwards the central power structure largely concentrated on the structuration of Indian administration within the constitutional mandates. The management of income and expenditure of the central administration is gradually redistributed among different Presidencies and simultaneously Presidencies got larger funds for various welfare schemes besides existing medical funds. Importantly the ratio of expenditure on public works and education increased steadily from 1880 to 1930. Here the crucial factor is to trace the distribution of 'public expenditure' in different regions, its priorities, criteria, regional agencies and organization of governance, etc. The former British formulated 'village societies' were replaced with more clear urban and rural forms of classification through specific mediums of governance agencies. The existed population and residential based concept of towns have got challenged from here onwards. The plain classification of urban/town and rural/village is replaced to have political landscape for economic and social change. The creation of the local fund areas from 1870s onwards is an effort to integrate various

urban and rural areas and differential social landscapes for the developmental works of various districts in the presidencies.

The creation of the Local Funds circle and initiatives of rural welfare programmes were the first direct colonial efforts to address the "rural development" works "functionally". From late 18th century onwards the British concentrated only on revenue collection and gradually the crisis of revenue accumulation and its expenditure created contradictory imbalances and problems in different regions. The colonial economic policy formulation and implication became more complicated mainly at the time of famine and diverse 'local protests.' Also the agricultural crisis mainly within food crops made economic and political turmoil across India. Here at this context, there witnessed the constitution of PWD and different Local Fund units from 1850 onwards. The PWD and railway companies were the products of changing priorities and of the pressure for alternative investment choice of investors. At the same time, the Local Fund circles are a conscious colonial intervention for the 'improvement' of different micro level localities in the districts of the presidencies. Also the Local Fund is the first colonial unit which worked through the financial assets of colonial revenue units, mainly land rent and toll payment of the ferries. Simply the colonial authority visualized Local Funds as a unit for revenue collection and for the fulfillment of its own specific needs and necessities. Through both executive and revenue powers the Local Fund unit worked for the improvement of roads, bridges, health facilities, sanitation, elementary education, etc. These local fund units later converted in to more structured Taluk Boards, District Boards and other rural Boards with executive and limited legislative powers. It is important to analyze the results of the Local Fund Circles and its slowly transformation to other administrative Boards. In Madras Presidency the Local Fund circles were constituted with the Local Fund Act VI of 1871 having a rural board, its nominated members and a President under the supervision of District Collector.

Here it is necessary to look the existing expenditure of public works in the various districts of Madras Presidency in mid 19th centu-

ry. The Malabar was totally neglected in the developmental programmes of major sectors from the early years of colonial developmental works. The 1856-57 year budget estimate gives the picture of this unevenness; Malabar got only 3.3 percent of the total financial grant from the Presidency; and sectorally this unevenness again made larger multiple crises, Presidency allotted only 0.076 percent of financial support for irrigation and 0.78 percent for building construction where as it gave 4.75 percent for communication.³⁸ It shows that Malabar received comparatively a good amount of money only for communication, mainly for road works, and other sectors were completely neglected in development plans. Initially Local Fund agencies collected tax from the land and levied ferries and also got grants from the Presidency and several central agencies for various construction works. In Malabar the Local Fund is consisted under the district unit with the discretionary powers of district Collector. The Collector nominated members to the Local Fund agencies especially to District Board. From 1884 onwards the three tier system was introduced with in the district Local Fund circle, prohibited external interferences and reduced nomination of members to the various councils in Presidency.³⁹ One of the most important LSG body in the colonial time is the District Board in Presidency districts. The District Board is constituted in Malabar following the Madras Local Fund Act of 1871. It played a key role in the democratizing process and integration of social and political landscapes of Malabar district from a mere revenue unit. The District Board consists of three departmental subjects; District Board Engineer and its works, District Health Officer's office and its functions and District Panchayat Officer's office and its programmes.⁴⁰ The Calicut collectorate worked as the head quarter of District Board. In Malabar the Local Fund circles were configured through the District Board from 1884 up to more than three decades and almost all powers and programmes were confined under this unit only. Importantly the Taluk Boards of Malabar were not placed as important Local Fund agencies comparing to any other districts.⁴¹ The British constituted village level Union Boards only in 1920s and confined Union Boards in

limited clusters of the villages in Malabar, like Badagara, Ponnani, Chowagaht and Manarghat. The income and expenditure of Taluk Boards show its "low performance" in Malabar from early years itself. From 1920 onwards the whole circumstances had changed; number of agencies and departments came to various Local Fund circles with clear political and popular representation and objectives. Latter Malabar achieved the most succeeded rural Local Fund Boards in Madras Presidency with its specific achievements in various social and political development indices.

One of the important executive activities of local boards was tax collection from different sectors. The colonial authority started tax collection through municipal council, district and subordinated boards for rural development purpose from 1860s itself. All the local boards tried to maximize rent collection through many ways. The British compelled local boards to make their own financial stability from initial period onwards. Gradually the British handed over the rights of tax collection to the local boards from different sectors through legislations. Both municipal councils and local boards framed tax collection not on the basis of 'real' conditions of land and its productivity. The type of land and its productivity were not always taken as criterions for imposing tax. Besides land tax, these boards collected ferry charges, stamp and registration charges, property taxes, animal carts, etc. Along with these steps the district and Presidency administration of British compelled different rural boards and municipalities to generate funds from different ways, mainly through loans from various agencies for development programmes, especially for construction works. Different municipal councils and local boards directly received loans from British and other banks from 1880s. Importantly the British directly took effort to start banking institutions in every district head quarters from 1860s onwards with specific objectives. British started the working of the Bank of Madras in 1864 in Malabar within the new town head quarter. Many of the constructions were mainly undertaken with the support of loans from initial period itself. Along with that the British grants were depended on the financial con-

ditions of these local boards. The circulation of the grants for various 'infrastructural' activities under the local boards generated developmental works largely. At the same time the infrastructural conditions compel different local boards to continue the works fastly.

The Presidency government collected administration reports periodically from various rural boards of every district. Each year this process continued and evolved in to more comprehensive analysis from 1884 onwards. It assessed the performance as well as the new perspectives of various local agencies. The periodical review of three tier local administration is a rich source book on local level development practices and experiences in the Presidency. The priorities over the local level issues and conditions reveal the crux of initial intervention for the improvement of basic necessities of the people in different regions. As the three tier division was not implemented in Malabar, the District Board and Taluk Board worked for the improvement of people. The lack of implementation of Union Boards in Malabar should be taken in a serious way. We can see that the total size of Malabar District Board was 5,554 square mile which is equal to the size of Malabar district, and the population was 2,594,155 in 1900. But the division of Taluk Boards is more interesting in many reasons; as we know, though the Malabar district is divided in to eight taluks, they initially constituted only five taluk boards for these eight taluks.⁴² Taluks like Chirakkal and Kottayam and some parts of Kurumbranad integrated under the Tellicherry Taluk Board, parts of Kurumbranad and Calicut integrated under the Calicut Taluk Board, Eranad and Valluvanad integrated under Malappuram Taluk Board, Ponnani and Palghat integrated under Palghat Taluk Board and Wayanad Taluk Board was constituted with the same territory of Wayanad Taluk (see table II). Among this Malappuram is the biggest one in size and come Tellicherry, Palghat, Wayanad and Calicut Taluk Boards respectively. Though the number was increased by the second decade of 20th century, these taluk level boards were dissolved through different steps in 1930s. As per the Local Board Act of 1920, seven Taluk Boards were constituted in Malabar; Chirakkal (integrating Kottayam taluk),

Table II		
Taluk Boards in Malabar, 1908		
Taluk Boards	Area in Sq. Mile	Population
Tellicherry	1,639	801,239
Calicut	326	178,631
Malappuram	1,774	708,254
Palghat	994	824,297
Wayanad	821	75,149
Source: Statement Regarding District and Taluk Boards and Union Panchayats, Madras. 1908		

Wayanad, Calicut (integrating Kurumbranad taluk), Eranad, Valluvanad, Ponnani and Palghat. But in 1932 some of the Taluk Boards were dissolved and handed power to the District Board because of the “financial mismanagement.” This division is more important as the British government addressed and recognized the problems of unstructured revenue taluks to a great extent. The late 18th century constituted revenue taluks were later integrated each other on the basis of geographical and physical features by British for the construction of social landscapes.

The density of population does not correspond with the size of taluks; Palghat comes as the first sizable taluk and Tellicherry and Malappuram as the second and third respectively.⁴³ The interesting thing is that British configured existing social landscapes in to a structured social and historical geography. In Malabar, the members in the District Board, both elected and nominated, were filled in every year, but in the Taluk Boards, mainly Calicut, Malappuram and Palghat, the elected members were not always filled minimally. In the whole history of Taluk Boards the district authority and Madras Local Board hadn't

taken any concrete step for the election of members to the councils up to the mid 1920s.

Beyond the regular statistical summary of the different layers of local boards, the annual reports and review reports concentrate on timely changes in the process of developmental works and expenditure patterns in different regions.⁴⁴ One interesting thing is that Wayanad and Palghat received good amount of money through “contribution” and “endowment.” Among the Taluk Boards, Palghat and Malappuram received high 'market rent' (87.62) in 1907–08. This pattern can be seen in the first three decades of the 20th century. Tellicherry was the wealthiest Taluk Board among all other Taluk Boards; it received the income of 29.36 per cent of the whole district income in the above period. Also Tellicherry is the highest expenditure Taluk Board in vaccination in the whole district, but it failed to construct sufficient communication facilities in the district. Interestingly Palghat Taluk Board spent larger amount for education in the middle schools. Different local fund areas' expenditure, both District Board and Taluk Boards, on lightning was very low comparing to other local fund areas in the Presidency; the Taluk Boards of Malabar only consume 0.24 percent of the total expenditure of the Presidency for this purpose. This condition is also seen in the expenditure on water-sheds in the district.

The lack of constitution of Union Boards made a serious setback in the whole developmental works of rural areas in Malabar. Almost 20 years, Madras Presidency did not constitute any Union Boards both in

Table III

Union Boards in Malabar, 1907 - 08

Union Board	Area in Sq. Mile	Population	Number of Houses
Badagara	2.0	10,281	1,298
Ponnani	1.3	13,753	2,785

*Source: *Statement Regarding District and Taluk Boards and Union Panchayats, Madras.*

South Canara and in Malabar up to 1907 - 08 following the 1884 local board act. In 1907 – 08 British constituted two Union Boards in Badagara of Kurumbranad taluk and Ponnani town in Ponnani taluk (see table.III). Both these Union Boards worked under the Tellicherry and Palghat taluk Boards respectively. In short, the absence of implementations of Village Unions in late 19th century created lack of institutionalized development in the rural areas of Malabar. Above all the dissolving of Taluk Boards again made institutional crisis in the sub-regional developmental works of Malabar.

Through village Union Panchayats British mainly target the improvement of rural communication and education activities of different districts. In Madras Presidency the British constituted total 389 Union Boards, but in Malabar they initially constituted only two; which comes only 0.5 percentage of the total number of the Presidency and later they constituted two more Village Unions in Chowaghat and Mannarghat. But in mid 1930s the last two were dissolved because of bad performance.⁴⁵

One of the important things we want to look is that, in Malabar and South Canara British implemented two tier systems of local self governments from 1884 onwards to mid 1930s. Though British authority claims that the Union Boards visualize the 'improvement' of the "important villages" of the Presidency districts, they never come to the recognition and constitution of the same in these districts. Under the three tiers system of local self government the Union Panchayats made notable works in major non urban areas of the Presidency. The two Union Panchayats (Badagara and Ponnani) were clearly for the town administration of both these two areas, which were the other major port towns of Kurumbranad and Ponnani taluks in Malabar. Badagara and Ponnani were considered as the major Union Panchayats in the presidency. In 1930s these Union Panchayats became Village Panchayats with the passing of Local Board Act. At the same time British constituted 25 minor rural panchayats in the places like Badagara, Ponnani, Chowaghat, Perinthalmanna, Vythiri, Kalpatta, Anadathode, Attupuram, Chittattukara, Vadakkekad, Koottai, Pullinelli,

Cherplussery, Thiruvegapuram, Meppadi, Shornur, Ottapalam, Pattambi, Peringottukurishi, Tamarassery, Cheruvannur, Payyannur, Ramanthali, Mananthoddy and Kidanganad of Malabar in 1930s. Numbers of Informal Panchayats were also constituted to work in the major areas of district other than rural level Union Panchayats. Their work mainly constituted of supervising the sanitary establishments, wells, chatrams, etc. in the representative localities.⁴⁶ Taliparambu, Payyanur, Kuthuparambu, Irikkur, Badagara, Nadapuram, and Quilandy in Tellicherry Taluk Board area (covering Chirakkal and Kurumbanad taluks), Tamarassery in Calicut Taluk Board, Nilambur, Angadipuram, Manjery and Mannarghat in Malappuram Taluk Board, Tirur, Ponnani, Chawaghat, Trithala, Valappad, Kollangod and Alathur in Palghat Taluk Board, Mananthoddy, Vaythiri and Sulthan Battery in Wayanad Taluk Board were the Informal Panchayats in the district. Gradually the three tier system of rural administration was started through the constitution of Village Panchayats and Informal Panchayats in 1930s, but the dissolving of Taluk Boards in 1934 again made Malabar under two tier systems.

When we look the condition and size of the roads in Malabar, we can see the local and municipal administrative boards' contributions in this sector. Annual administration reports show that among the 21 District Boards in Madras presidency, Malabar District Board spent greater expenditure for 'civil works' in 1910. The Malabar District Board consumed total 9.18 percentages only for civil works within the Presidency (Rs.2,794,034).⁴⁷ The Taluk Boards of Malabar received only 1.4 (Rs.7,139) percent of the total budget of the whole Presidency (Rs. 5,04,334) for 'civil work' in the same year.⁴⁸ Like this the road works of British also deserves serious consideration. The Malabar District Board constructed and maintained 743 km District Roads (7%) within the Presidency and Taluk Board maintained 650 km (5.7%) in the whole presidency in 1910.

The origin of local revenue or levy collection started in 1854 for the development of District Roads in Madras Presidency. Gradually various ferries were incorporated to this tax collection and the revenue

agencies collected road cess from land also. From 1840s Malabar witnessed sizable achievements in the road development following governmental intervention. The Madras to Ponnani trunk road, Perambady to Tellicherry ghat road, etc. were well improved in 1840 itself.⁴⁹ The 1856 *Road Report* shows that “considerable work has been performed in this district; but no new understandings of importance have been commenced.”⁵⁰ The District Road Cess Act is implemented from 1866 onwards. Again Malabar got serious innovative steps in the improvement of road work, which started during the time of Local Fund circles in 1870s. Through various initiatives the PWD started construction works of different district roads in Malabar district. In Malabar the Madras to Calicut district road was an effort to link the Madras town to western coast and Calicut port to eastern ports. This road covered (through Calicut, Beypore, Kondotty, Malappuram, Angadipuram, Mundur, and Palghat to Coimbatore) four taluks of the southern side of Malabar district (Palghat, Valluvanad, Eranad and Calicut) and connected to the Coimbatore district, to the south east of Malabar. Latter the Madras rail also runs through the same route to western coast in the late 19th century. Within the same time frame number of other roads, mainly trunk roads were constructed in Malabar district. Along with road works, two other major issues like health and education came to the subjects of Local Fund Boards in the district. Comparing to other District Boards of the Madras Presidency Malabar District Board failed to make any concrete steps in irrigation and agricultural improvement of the district. Like irrigation works Malabar is also neglected from the construction of hydro electric or thermal power projects. Concentration in the road works stamped Malabar as a district having one of the most developed road communication systems in the Presidency. Comparing to any other districts Malabar District Board made more than hundreds of small bridges to connect different villages through road net works. Also it constructed number of culverts for better road transport system in Malabar.

One important thing is that by the end of 19th century various local self governments came to different resources and landscapes with

special possession rights for various 'developmental' works. Along with the rights on coastal landscapes local governments got different rights over the forest land and its resources in many ways like, control of the forest felling, timber trade (removed trees), forest conservation amenities, forest planting, protection of various species of trees and animals, medical matters of animals, disease of trees, etc. It also enjoys the right to give permission for cutting the trees of non reserve forests for cultivation. Gradually the LSG's got the rights of preservation of soil, rivers, streams, valleys, specific ecological valued landscapes, etc. It also enjoys the control and maintenance of forest and river transport paths and communication ways. In Malabar, both the Taluk and District Boards handle a sizable area of forest lands of the three forest divisions, Mananthavady, Nilambur and Palghat. In Er-anad taluk the ghat and valley lands of Nilambur were undergone different developmental activities by these agencies. Commercially the Nilambur division, which consists of two areas geographically - Nilambur valley and Amarambalam, is important than the other two divisions in Malabar. The 'reserved forests' here recognized as a unit for the interventions of various policy implementations through the emergent governing agencies. Visibly this is a clear delinking from the existing private *janmi* control over the forest land to the micro level state control. Through the process of 'reserve' foresting the *punam* practices were restricted from the forests. One interesting thing is that the forest department with the support of District Board made initial steps in the coastal forestry of Malabar. Comparing to other forest areas the coastal forest area was largely neglected by the LSG's.

Along with the policy, administrative and institutional processes of the 'decentralization' and 'self governments', various other larger social and economic issues were also contributed to the late 19th century social and rural development discourses. After the submission of several *Famine Enquiry Reports* the 'rural livelihood' was placed as a prominent discourse in the whole political and economic debates of India.⁵¹ Along with this debate the demand for *swaraj* and influences of the *swadeshi* movement in Bengal compel the British to have

administrative reforms in the micro level forms of the governments. The “rural condition” holds the centre point of almost all discourses of political movements in different regions with the specific points like land tenure, distribution of resources, labour, poverty, health, education, social condition, etc. Interestingly these discourses on the social condition of Indian peasants and labourers lead British to the regulation of resources in different ways. By and large the rural backwardness and poverty strongly posited as key determine factors in the state policy of British India. It compels the local self governments except urban bodies mainly to address several issues of the different sections of rural population (tenants, common labourers, workers, etc.) and the sectoral based various communities (lower castes, fishermen, tribes, urban dwellers, etc.) from late 19th century onwards. The British government's conscious effort to train Indians for state building through the incorporation of local society in to local administrative forms can also be seen in the working of different LSGs. In short the economic and social changes clearly paved the way for institutionalized programmes of the developmental works in different regions.

The changes in the political situation and forms in District Board election from 1930 onwards made various village level developmental works. The construction works and social welfare programmes were clubbed in 1930s due to financial crisis and popular protests. The northern Malabar was linked through railways and district roads in this period. The construction of Korappuzha bridge and Moidu bridge by the District Board with the support of Development Department opened communication facilities as well as various social welfare activities in northern Malabar.

Education was one of the major intervened areas of different LSGs in Malabar mainly of District Board and Taluk Boards. Since 1920s the LSGs mainly focused on the elementary education of different taluks in Malabar and the priority was shifted to secondary education from 1930 onwards. Malappuram, Tellicherry and Palghat Taluk Boards spend higher amount of money for the primary school education and its expenditure was a competent amount comparing to the whole

Presidency Taluk Boards. The Malabar District Board established 74 elementary schools only for the benefits of Panchamas and other backward classes in 1909. Though the aggregate expenditure on education is not high in Malabar comparing to other districts of the Presidency, there admitted large number of students than any other districts.⁵² The distribution of schools both in urban and rural areas resulted in the increase of rural literacy rate in Malabar comparing to other districts. Also some special schemes and programmes were implemented for different religious and castes communities by the local boards and Development Departments from 1920 onwards. One important aspect of Malabar is that it was the less missionary influential place in the district particularly in western coast. The Basel Mission and LMS worked in Malabar Coast in an organized way comparing to South Canara and their role is concentrated only in Palghat, Calicut, Badagara and Tellicherry. Besides the limited missionary intervention, the LSG's played a key role in the spread of education in Malabar.

The budget amount to school education in Malabar is very significant; the District Board runs 115 schools directly, which comes only 3.38 per cent of the total schools of the Presidency and at the same time 697 aided schools (5.45 per cent of the presidency) are working in the district under the support of Taluk and District Boards. Interestingly the intake of pupils is very high in various Boards schools and aided schools in Malabar; it comes as 4.97 and 10.94 respectively in 1907 – 1908. It shows that the increased pattern of literacy ratio in Malabar is achieved both through the process of high enrolment of the students and the spending pattern of the District Board's local administration. The expenditure on education made much infrastructural developments in the school education sector in Malabar under the local self governments. Comparing to the majority of other districts in the Presidency, Malabar's education expenditure is very low, i.e., 3.84 percent, that comes only 4.98 percentage of the total income of the local boards in the district in 1907-08.⁵³ Even though Malabar District Board maintained higher number of elementary schools comparing to any other districts, they were not taken any serious step in estab-

lishing industrial and technical schools in the district.

The District Board's pattern of spending for the educational purposes in different taluks in 1920 is very interesting. The District Board spends 80.10 percentage of the total educational expenditure for elementary education and 17.94 for secondary education in the district. The spending of Malabar District Board for elementary education is very high comparing to any other District Boards in Madras Presidency. Correspondingly the spending on the session schools was very low in Malabar (1.94%). The multifaceted programmes for the systematic education became successful in Malabar in 1920s. The growth of literacy rate from 1920 onwards should be connected with the growth of elementary education in Malabar. Though, in 1920 there were 326 elementary schools in Malabar under the District Board, it ran only ten secondary schools and five high schools.⁵⁴ The increased number of elementary schools shows the spending pattern in education; in 1923-24 the District Board runs 466 elementary schools and it increased in to 4,134 in 1930-31. Majority of the elementary schools were located in the northern taluks, mainly in Chirakkal and Kurumbranad (under Tellicherry Taluk Board), and the secondary schools were located in the southern taluks particularly in Palghat and Ponnani under Palghat Taluk Board.⁵⁵ In 1920 Tellicherry Taluk Board maintained 123 schools (30.07%); while Malappuram, Palghat, Calicut and Wayanad ran 90, 77, 37 and 27 schools respectively. Along with these schools, various special schools (for blinds and duffs) were working in Malabar district and the District and Taluk Boards provided financial grants to these schools.

From the beginning of 20th century British permitted the local bodies to prepare their own plan of budgets, expenditure and financial responsibilities. Various presidencies made different structural changes and reforms in the local administration systems in 1910 itself.

They [British] propose in varying degrees to expand the electoral element in the constitution of local bodies, to extend the employment of non-official chairmen in municipalities, to allow local bodies more ample control over budgets and freer

powers of reappropriation, to concede increased authority to local bodies over establishments and to relax existing restrictions in regard to outside sanction for expenditure on works of importance. These changes will mark a real and immediate extension of the principles of local self-government.⁵⁶

It is very clear that two types of changes were visible in the administration of LSG's from 1920 onwards; the election process and the financial autonomy. These two things are very decisive in many ways as they were the serious colonial efforts to engage with Indian political forms within the multifaceted colonial systems. British got larger critical comments for these types of efforts in India in the form of various public opinions.⁵⁷

The British completely altered 'Union Panchayats' as 'Panchayat Boards' from mid 1930 onwards. These rural panchayat boards got the rights of financial allocation for the improvement of agriculture and live stocks. Also the one sixth of land cess collected by the Revenue Department and land revenue were allocated to the panchayats and credited to them directly twice a year.⁵⁸ From first decades of the 20th century, the District Boards received direct financial schemes of the imperial government for education and sanitation works. Both the district and sub district boards spend this fund for the purpose of the improvement of the same. Under this assistance various taluks of Malabar concentrated mainly in improving educational conditions at the primary level. The Chirakkal taluk made tremendous results in the primary education sector during this period. While Madras Presidency spend 10.3 percentages for education, the Malabar district expend more than 20 percentages for the same in 1920s. The sanitation works in Malabar district never made any qualitative result except within the municipal corporation boundary. Through various schemes the District Board spends more funds for 'civil work' category especially for the construction of roads and bridges than for other construction works. Comparing to the Presidency average Malabar district spend more money for the health sector. Malabar received a sum of good amounts in every year under the head of 'grants for medical purposes.'

Malabar's Local Boards made noted achievements in vaccination and sanitation operations in various areas of the district. From 1890 onwards Malabar District Board's budget expenditure for sanitation in the district is very high (134.4 per cent) for a long time. In the same year 8.67 per cent of the total vaccinators were seen in Malabar, which is the highest in the Presidency. Various town municipalities worked for urban sanitation works with the supports of the District Board and other Taluk Boards. The expenditure for purchasing medicines was very high in Wayanad Taluk Board from 1890 onwards; the amount is larger than the whole Taluk Boards expenditure on medicine. Similarly the low revenue Wayanad Taluk Board spends more money for hospitals and dispensaries in every year; contradictorily it spend very low amount of money for sanitation.⁵⁹ We can see that the District Boards hadn't started any medical schools in the Presidency up to the early decades of 20th century. But as part of the animal husbandry scheme of the Presidency one veterinary dispensary was started in Calicut with the support of Calicut Municipality and Malabar District Board. In the first decade of the 20th century Malabar local boards run 7 hospitals and 8 dispensaries in the district with the support of various agencies.

To understand the political institutions in India under colonial regime it is essential to look the emergence of urban municipal councils and the integrated rural based District and Taluk Boards and village unions. Initial urban based political and economic institutionalizations largely evolved in to more organised and localized forms in the second decade of the 20th century. It is very obvious that both the Nationalist and Marxist historical writings hadn't given much attention to the local self governments of colonial India. More over the lack of study about the influence of LSGs, mainly District Boards on national movement, made serious problems in the understanding of regional level democratizations and developmental practices in colonial context. The evolving of the contradiction between colonial aim and the nationalist programmes in different Presidency districts from 1920 onwards should be understood through the working of LSGs.⁶⁰

The political and economic aim of colonialism by establishing LSGs gradually became a key political space for different political and economic practices of the various streams of anticolonial and anti-landlord movements in Malabar particularly in northern taluks in 1930s. In Malabar, the LSGs worked in a contingency priority from the end of First World War onwards. The economic crisis after the War compelled British to undertake various developmental works through different departments. The withdrawal of capital investment from different sectors resulted in the decline of industrial and infrastructural works in Malabar. The Basel Mission agency also faced the same crisis in their operations in Malabar and South Canara. Moreover LSGs faced financial deficit due to the economic crisis of the Presidency. Numbers of applications for various works were rejected in 1921 because of the deficit balance sheet of the different Taluk Boards.⁶¹ In this contingency the Malabar District and Taluk Boards focused on more labour intensive works mainly fish curing, public works, sanitation works, etc. One of the outcomes of this condition is that all most all local boards and municipal agencies under the LSG department and District Board worked for a systematic financial management to have a balanced income and expenditure for the priority based developmental works. Interestingly the Development Department also worked with these agencies for the same purpose. Importantly the increasing of provincial grants for various developmental works of the local and urban agencies largely supported to tackle the financial crisis in 1920s.

Among all District Boards, Malabar maintained more lengthy trunk and district roads; in 1920 it had 1,493 miles of roads. The Madras - Calicut road (73 miles), Gudalore-Vytiri-Calicut road (19 miles), Gudalore-Calicut trunk road (61 miles), Tellichery - Merkara road (31 miles), Calicut-Vytiri-Sulthan Battery-Mysore road (69.75 miles) were earlier maintained by PWD and latter handed over to the District Board. One important thing we can see is that from 1920 onwards the District Board took the ownership of major roads from PWD. The roads like Mysore Frontier road and Tellicherry to Coorg

road were taken by the District Board in 1921.⁶² Different rural boards allotted grants for the maintenance of various “second class roads” like, Balipattanam to Taliparambu, Pudiya to Mapram, Katikulam to Perya, Meppadi to Chooralmala, Trikkalangod to Kothakurissi, Vaniyamkulam to Kotakurissi, Pattambi to Vattolikkavu and Alathur to Payyanur in 1920s.⁶³ From 1930 onwards the District Board made special financial allotment in budget for road development scheme and started a special road development fund in the district. Besides these major roads, the District Board sanctioned funds for renovation, metalling and construction of the bridges for various road net works in south Malabar like, Kottakkal – Malappuram - Tirur, Murat - Kora-puzha, Mongam - Kuttillangdi, Palakkad – Kollangod, etc. Bridges like Panapuzha and Kiranallur, Mahe and Koodakadavu, etc. got grants and loans through District Board. The 1937 District Board estimate shows that there were about 30 miles of roads only on an average for every 100 square mile of area. In the same year the District Board runs 135 miles trunk road, 867 miles second class roads, 711 miles district road, etc.

The participation of different social groups in LSGs was debated extensively from 1920 onwards. Along with that the demand to increase the strength of elective members was also raised from different corners. The clashes between the elected and nominated members in municipal councils on different issues in Malabar were started in 1920s. The majority elected Congress members were raising their various political demands in the councils on different occasions in 1920s within the context of Non co. operation and Khilafat movement and the Mappila riot. The elected members in the District Board placed larger arguments for the material and social life of the peasantry in different taluks, especially in Eranad and Valluvanad. Above all the district and Presidency administration identified the 'backwardness' of these two taluks in material conditions on the basis of debates in District Board meeting and sanctioned various developmental works. Southern Taluk Boards contributed relief funds to the District Board for the “repairing” works of the damages due to the

Mappila riot. Disintegration of the taluk boards within this context extensively showcases the taluk wise social and material conditions. It is a comprehensive transformation of a revenue unit for the developmental works under various political and economic imperatives within the taluk wise priorities. It is very clear that the yearlong Mappila riot compelled the District Board to integrate different government agencies for development works in Mappila riot taluks of the southern Malabar. Different departments like PWD, education, health, military, etc. contributed enormous funds for this “repairing scheme”. From 1923 onwards, after the submission of various enquiry and inspection reports regarding the Mappila regions and community, Taluk Boards and District Board allocated special financial and institutional support for the construction of various bridges and roads in Eranad and Valluvanad taluks. Along with this work, foot paths, culverts, communication facilities, etc. were got attention and grants. Major bridges like Nellipuzha, Thuppanad, Churiot and Kothest were built under this scheme and 65 minor bridges and culverts were also constructed.⁶⁴ The major roads constructed in southern Malabar from Tipu's period onwards were transformed into major trunk, district and frontier roads for military and police purposes from 1850 onwards. After the 1921 riot the military department made a very comprehensive road map of Eranad and Valluvanad taluks. The District Board with the special interest of Presidency head quarters prepared a master plan for major roads and spend larger amount for the construction of well connected roads in southern Malabar. The major roads in the Mappila riots areas like Mongam to Malappuram, Koottilangadi to Perinthalmanna, Angadipuram to Nattukal, Nattukal to Mannarghat, Nallallam to Feroke, Feroke to Kondoty, Kondoty to Manjery, Manjery to Malappuram, etc. got financial assistance for various repairing works. These major roads connected the above regions to northern and southern most taluks and to other districts of the Presidency. Numbers of foot paths were converted in to minor roads and latter in to major taluk roads. Modappilassery to Karuvarakkund, Arikkode to Edavanna, Parappanangadi to Malappuram,

Thirurangadi to Ramanattukara, etc. belong to these types of converted roads of 1923.⁶⁵

The LSGs in Malabar concentrated in the flood relief activities of different taluks in 1923-24. The flood in 1924 ("flood of 99")⁶⁶ widely affected almost all parts of Madras Presidency. Under the district administration Presidency spent grants for various relief and repairing works. Malabar got huge damage and faced loss in agriculture, cattle stocks, timber, roads and bridges, communication net works, railway tracks, houses and public buildings, human lives, etc. In Malabar southern taluks like Calicut, Wayanad, Eranad, Valluvanad and Pon-nani faced larger damage. This can be considered as a big crisis in southern Malabar after the First World War and Mappila riot. The contingency activity again concentrated in southern taluks. Along with heavy disaster the problems of epidemics and food grain shortage/price hike affected all taluks of Malabar. Rice shortage became severe in the whole year. In Malabar, Collector Thomson mainly depended on District Board and Taluk Boards to overcome this crisis. Roads like Karuvarakund through Pandikkad to Wandur, Nilambur through Wandur to Karuvarakund and Kollangod through Nenmeni to Seethangudy got grants for various works under the "flood relief" activity.

The administrative reforms of LSGs were debated in the legislative councils from mid 1920 onwards. Any type of resolution proactive to the national and popular movement was treated scornfully from 1920s up to the mid 1930s. More political demands were emerged in regional level based on the specific nationalist and popular movements. Along with that the social reform movements played a key role in the administrative reforms of the LSGs. Both the nationalist and popular/democratic criticism on LSGs ultimately resulted in its administrative and political reforms.

It is a clear fact that the process of institutionalized "developmentalism" in modern India especially in Kerala begins with the colonial intervention in decentralized and local administration. Latter it developed through the nationalist and left intervention in the local admin-

istration of Malabar. Even though the structuring of local level administrative organization and implementation of developmental programmes started in 1870s and 1880s, the native popular involvements in this structure began only in 1920s with the changes in the District Board administration. The scarcity of resources and inelasticity of revenues in the terrains of LSGs in Malabar compel the British to work on contingency priority up to 1930s. The British gradually reduced their control over District Board, both in administration and financial matters and the regional level influential groups and “activists” were “elected” as representatives having full powers. The local power groups like *rajās*, landlords, traders, urban elites, community leaders, advocates, etc. got the power of district administration of Malabar from 1920 to 1930. They succeeded in starting major construction and social works within this period. Interestingly the ‘elites’ in District Board recognized and put forward various steps to address the problems of land tenure, famine, caste oppression, labour, community wise backwardness, etc. with a contingency priority. In 1934, the Indian National Congress captured the District Board administration; it won 37 seats out of the 52 seats of Malabar District Board.⁶⁷ In the next election in 1937, 22 seats in the District Board were won by the Congress Socialist Party out of the total 48 seats, which marked a turning point in the history of local level developmental debates in Malabar. The new District Board started its works within the crisis of Second World War and the larger popular protests against landlordism and imperialism in Malabar. In this period, the District Board and the DD paid more attention to the control of price hike, distribution of food grains, etc. and made larger material development in the northern taluks of Malabar as a result of the conscious efforts of elected representatives in the District Board. The northern urban centers and villages were well connected to Calicut city, to Madras rail and to other major road networks. Importantly, the Calicut city was evolved as a centre of political activity of Malabar district. The Communist Party and other peasant and labour organisations worked to solve various problems of the villages and succeeded in forming a party structure

across Malabar. It got substantial majority in the elections of 1940s and 1950s. The last election to the Malabar District Board was held in 1954 and the Communist Party got ample majority. In 1957, after the Kerala state formation, the District Board was dissolved and Malabar district was divided into smaller districts. Through the working of different local Boards Malabar achieved the basic structure of developmental indices, both qualitative and quantitative parameters from 1920 to 1957.

One of the big challenges British faced in late 19th century was the framing of hitherto revenue units for various developmental and administrative programmes. Under Presidency, districts are more or less laid as an integrated unit in many ways, but within the districts the subdivided revenue units are not potential for various developmental works and policy implementations primarily because of its uneven pattern of landscape, settlement pattern and resource distribution. At the same time, the municipal corporations in Malabar were potentially enough for the same. The interventions of District Board created the first comprehensive developmental integration process of Malabar from the early years of 20th century. In Malabar the rural administrative boards faced two major constraints in developmental works; the dispersed settlement pattern and social division and the climate and geographical conditions. They identified the improvement of communication networks and education as a medium to tackle these constraints. The district and taluk level boards spent money mainly for vaccination, sanitation, communication, etc. up to 1920. From 1920 onwards, the District Board, with the support of newly divided taluk boards, made some clear material developmental works in Malabar mainly in village level on the basis of the improvement of "rural" settlement centers. The various administrative boards made greater progress in rural developmental works with the support of DD. This period marked rapid development in primary education, rural health, communication and above all in the democratisation process of elections to the District Board and Municipalities of Malabar. We can see that different government departments were

spending higher amounts in these areas from second decade of 20th century onwards. To an extent these spending pattern made the initial material development of Malabar. In short the institutional and democratic transformation in the first half of 20th century initiates the dialogues and practices of sectoral development in Malabar.

Notes

1. Though the Madras presidency started initial public expenditure through 'Public Department' from 1670 onwards, it had extended its influences only in the Presidency towns.
2. William Wilson Hunter, *The Imperial Gazetteer of India: The Indian Empire, Administrative*, Vol. IV, Oxford, 1909, pp. 278-85.
3. Baden Powel, B.H, *The Indian Village Community*, London, 1899; Wilfred Scawen Blunt, *India Under Ripon*, London, 1909; H.M. Goode, *Municipal Calcutta*, Calcutta, 1916; Cecil Merne Putnam Cross, *The Development of the Self Government in India, 1858-1914*, Chicago, 1922; John Matthai, *Village Government in British India*, London, 1915; and A.P. Patro, *Studies in Local Self Government Education and Sanitation*, Madras, 1912.
4. Susan J. Lewandowski, 'Urban Growth and Municipal Development in the Colonial City of Madras, 1860 – 1900', *The Journal of Asian Studies*, Vol.34, No.2, 1975, pp.341-42.
5. C.D. Maclean, *Manual of the Administration of the Madras Presidency*, Vol. I, Madras, 1885, pp.1-8.
6. The Royal Charter of 1729 constituted a Mayor court in Madras, Bengal and Bombay Presidency towns and the 1793 Charter Act legalized the working of the municipal bodies. See G.S. Chhabra, *Advanced Study in the History of Modern India*, Vol.2, Lotus Press, New Delhi, 2005, pp.55-83 and B.B. Misra, *The Administrative History of India, 1834-1947*, Oxford University Press, Bombay, 1970.
7. The Royal Commission upon Decentralization: The British Raj and the Indian Opinion, 1907-09 was constituted to enquire the decentralization modalities of the British governance in India. See, part III of the report, which 'deals the village organization and local self government', pp.236-285.
8. G.S. Chhabra, *op.cit.*, p.417.
9. Kartik Chandra Rout, *Local Self – Government in British Orissa, 1869 – 1935*, Daya Publishing House, New Delhi, 1988, p.321.

10. Barbara N. Ramusack, *The New Cambridge History of India, III.6, The Indian Princes and their States*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p.171; Nagam Aiya, *Travancore State Manual*, Vol.III, Thiruvananthapuram, 1999, p.481 and 487-88; T.K. Velupillai, *The Travancore State Manual, Vol. III, Economic Affairs*, Thiruvananthapuram, 1996, p.691-812 and C. Achyuta Menon, *The Cochin State Manual*, Kerala Gazetteer Department, Thiruvananthapuram, 1995, pp.355-384.
11. The Malabar Local Fund Circle was constituted under the Madras Local Fund Act of 1871.
12. According to this act, the matters of Local Self Government were come under the provincial subjects. See H.N. Mitra, ed. *Government of India Act, 1919: Rules Thereunder & Govt. Reports*, 1920, Calcutta, 1921, p.125.
13. Michelle Williams, *The Roots of Participatory Democracy: Democratic Communities in South Africa and Kerala, India*, Palgrave Macmillan, New York, 2008; Girish Kumar, *Local Democracy in India: Interpreting Decentralisation*, Sage, New Delhi, 2006; Rathna Ghosh and Alok Kumar Pramanik, *Panchayat System in India: Historical, Constitutional and Financial Analysis*, Kanishka Publication, New Delhi, 1999, etc.
14. S. Gopal, *British Policy in India, 1858-1905*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965 (See chapter 1 and 3).
15. See J. Rosselli, *Lord William Bentinck: The Making of a Liberal Imperialist, 1774-1839*, Sussex University Press (Chatto and Windus), London, 1974.
16. *Report of the Royal Commission Upon Decentralization in India*, Vol. I, London, 1909, P.237.
17. See *Madras Village Panchayats Act*, Madras, 1920.
18. P.Govinda Pillai, 'The History and Significance of the First Communist Led Ministry in Kerala', AKG Centre for Research and Studies, <http://pgovindapillai.info>, p.13.
19. *Ibid.*
20. M. Hammick, *The Madras Municipal Manual: A Hand Book*, Srinivasa Varadachari & Co, Madras, 1903, p.1.
21. *Madras Village Panchayats Act, op.cit.*, p.2.
22. M. Hammick, , *op.cit.*, p.4.
23. *Ibid.*, pp.5-8.
24. *The Madras Municipal Manual: A Hand Book*, Srinivasa Varadachari & Co, Madras, 1903, p.1.
25. See J. Smee, *A Report on the Survey and Assessment of South Malabar*, 21

- August 1799 and Thomas Warden, *Report on the Condition of Palghat, Congat, Mannar, Eddaterrah, Kowlipara and Narnottum Division of the District of Malabar*, 19th March, 1801.
- 26 William Logan, *Malabar*, Vol. I, Thiruvananthapuram, 2000, p.86. Buchanan also observed the same in the early years of 19th century.
 27. See Francis Buchanan, *A Journey from Madras through the Countries of Mysore, Canara and Malabar*, Vol.II, Asian Educational Society, 1998 Chapter XII and Ward and Corner, *A Descriptive Memoir of Malabar*, Gazetteer Department, Government of Kerala, Thiruvananthapuram, 1995, p.3.
 28. These two localities achieved certain form of urban amenities through trade and exchange process even before colonial intervention.
 29. T.T. Sreekumar, 'Neither Rural nor Urban: Spatial Formation and Development Process', *EPW*, Vol. 25, 1990, p. 1982 and *Urbanization in Kerala, 1900-1981*, CDS, Thiruvananthapuram, 1993, p.20.
 30. *Census of India*, 1901, Vol. XV - B, Maras, Part.III, Provincial Tables, Madras, 1902, p.13.
 31. *Ibid*.
 32. Comparing to Malabar, in Tanjore the population of the towns are high, but the numbers of houses are low.
 33. See Mariam Dossal, *Imperial Designs and Indian Realities: The Planning of Bombay City, 1855 – 1875*, OUP, Delhi, 1991.
 34. Jyoti Hosagrahar, *Indigenous Modernities: Negotiating Architecture and Urbanism*, Routledge, New York, 2005, pp. 47-82.
 35. Ian J. Kerr, *Engines of Change: The Rail Roads that Made India*, Praeger, Westport, 2007, p.60.
 36. S.No.1398, dt.10.04.33, B.No.31, Madras Records (Her after MR), Regional Archives Calicut (Here after RAC).
 37. John, G. Leonard, 'Urban Government Under the Raj: A Case Study of Municipal Administration in Nineteenth Century South India', *Modern Asian Studies*, Vol. 7, 1973, pp.227-28.
 38. *Budget of Public Works in the Madras Presidency for the Official Year 1856-57: Submitted to the Government of India with a Report on the New Projects of Magnitude Included in it*, Madras, 1856, pp.84-85.
 39. See *Report of the Committee on Local Self Government*, Madras, 1882.
 40. *District Board Manual*, Madras, 1939, p.4.
 41. Comparing to any other Taluk Boards of different districts in Madras presidency the Taluk Boards in Malabar were constituted very late and

- abolished early.
42. In Madras Presidency, the British had constituted 82 Taluk Boards till 1900. Later in 1920s and 30s the number increased in a nominal scale.
 43. *Government {1900} of Madras, Local and Municipal, General Municipal Review*, Madras, Government Press, 1900.
 44. See Go.No.481, L&M., 15th March, 1921, *Administration Report: Malabar District Board, 1919-20, Recorded with Remarks*, MR, RAC.
 45. Go.No.2758, dt.22.07.37, L&M, MR, RAC.
 46. *Administration Report: Malabar District Board, 1919-20, Recorded with Remarks*, op.cit., p.9.
 47. *Statement Regarding District and Taluk Boards and Union Panchayats*, Madras, n.d, National Archives of India, 352.0548, p.158.
 48. *Ibid.*
 49. *Selection from the Records of the Madras Government, No.XXX, Report on the District Roads for 1854*, Madras, 1856, pp.6-7.
 50. *Ibid.*,
 51. See H.S. Srivastava, *The History of Indian Famines and Development of Famine Policy, 1858 - 1918*, Sri Ram Mehra & Co, Agra, 1968 and Sanjay Sharma, *Famine, Philanthropy and the Colonial State, North India in the Early Nineteenth Century*, OUP, New Delhi, 2001, pp.2-5.
 52. The South Canara's expenditure on education was also very low at this time.
 53. *Municipal Report of Local Government and Administration, 1909-10*, Government of India Press, Madras, NAI, 352.054, In 79202.
 54. *Administration Report, Malabar District Board 1919-20: Recorded with Remarks*, op.cit., p.3.
 55. The secondary schools were mainly located in the places like Angadipuram, Koduvayur, Chawakkad, Alathur, Kottayi, Cherplussery, Cherukunnu, etc. of Palghat Taluk Board.
 56. *Indian Local Self Government Policy*, 1915, Calcutta, 1915, p. 4.
 57. *Ibid.*
 58. *Census of India, 1931*, op.cit., p.52.
 59. *Administration Report: Malabar District Board 1919-20, Recorded with Remarks*, op.cit.
 60. Suma Narayanan, 'Local Self Government and Nationalism in Malabar', KN. Ganesh, ed. *Exercises in Modern Kerala History*, Sahithya Pravarthaka Co-operative Society, Ltd., Kottayam, 2012, pp.191-196.

61. S.No.34, 35, 36, 37, 38 and 39, (taluks like, Tellicherry, Eranad, Kasaragod, Valluvanad, Palghat, Ponnani and Cochin), dt.30.05.21, B.No.5, MR, RAC.
62. Go.No.185, dt.31.03.21, B.No.5, MR, RAC.
63. S.No.15, Go.1616, dt.16.06.24, B.No.12, MR, RAC.
64. S.No.8, No.1332, dt.20.05.24, B.No.12, MR, RAC, p.25.
65. S.No.8, Go.No.1332, dt.20.05.24, B.No.12, MR, RAC.
66. The year 1924 corresponds to the Malayalam year 1099.
67. K.V. Kunjiraman, *Kelappaji*, Kerala Sahitya Akademi, Thrissur, 2010, p.90.

GHATAKAVADHAM AND THE CASTENESS OF THE SOUL: AN ESSAY ON THE REPRESENTATION OF CASTENESS IN EARLY MALAYALAM NOVEL

■ Ancy Bay*

This paper deals with an early novel, *Ghatakavadham* (1864-1866) and attempts to cast certain questions on a silent contradiction inherent in (religious) conversion in the wider context of colonialism/modernity. *Ghatakavadham* is originally a Malayalam translation of an English novel *The Slayer Slain* which was written by Mrs. Collins during 1859-1862. After her death in 1862, the unpublished manuscript was *completed* by her husband and the then missionary-principal of Church Missionary College Kottayam, Richard Collins, and published serially in *Vidhya Sangraham*, a bi-lingual journal; Kottayam Collage Quarterly Magazine. A bit later in time, this work was translated into Malayalam with a title *Ghatakavadham* and published in 1877, though name of the translator still remains unknown/uncertain.

* An early version of this paper was presented at the International Conference; 'Dalitality as a Global Paradigm; Theorising Indigenous Studies, Kannur University' 21st March 2013.

Ghatakavadham was published with eighteen chapters and the plot is based on the life of a “lower” caste Christian convert; Poulusa (known in narrative as Pulayan Poulusa). It informs us of major issue; the continuing existence of pre-Christian caste even within the community of Christians. As a part of the Church Mission Society, Mrs. Collins was closely involved in many cases of lower-caste conversion into Protestant Christianity. Mrs. Collins might have believed that, discrimination based on bodily colour will always remain an obstruction in the path of attaining the Protestantist ideal of progress. The only viable solution was thought to be equality through a conversion into the reformed religion of Jesus Christ who is above all differences. At the same time, she emphasized the continuing castist/less-human outlook of native Christian communities in their treatment of newly converts.

The newly converted Christian mainly from Hindu lower/polluting castes, were not considered to be equal to their other already existing Christian brethren and it was not unusual for these old Christians, who themselves were early converts, to claim a higher status in the contemporary hierarchy based on their previous Hindu caste status.

The novel, *Ghatakavadham* mainly revolves around the theme, “conversion”: the conversion of a “lower”/polluting caste-man, Pulayan Paulosa, to Christianity the reforming conversion of a cruel native Christian upper caste master, Koshi Kurien into a good human being. And finally, it predicates a transition from the traditional to the modern though with an initiation 'death and a person's continued a life after the death. *Ghatakavadham* links the theme of violence with early-modern lower-caste conversions into (Protestant) Christianity. Here, we will examine a set of selected of plots from the novel, refereeing to the corporeality of polluting casteness. Our focus will be on the representations of certain 'qualities' assigned to the lower-caste body, its death in murder or death-like existence in situations of trauma and missing

The story in *Ghatakavadham* happens in the (imagined) town of

'U' located somewhere in the beautiful province of Travancore, The novel opens with an incident of violence being committed against the agrestic slaves in which the young grandson of Pulayan Poulusa was slain by his affluent master, the Syrian Christian landlord Koshy Curien. The murder of the young baby-boy had occurred when an angry Koshy Curien beat them up. His mindless stroke fell on the unfortunate baby. It died instantly. The landlord was enraged over his slaves' (who were recently converted Pulaya Christians) unwillingness to work on the Sabbath day. To them, Sabbath was their day of prayer to the Lord. It was the Sabbath morning:

His (landlord) tall and portly figure stood high above the group of cowering and terrified objects by whom he was surrounded; and trembling with fear they scarcely dared raise their eyes to his fierce gaze and menacing stick.¹

When Koshy Curien reads this as an act of defiance against his status and the caste system itself, he retaliated. The narrative is quite clear that it is not making a statement against the system of exploitation itself. When Koshy Curien is angry and retaliates and alleged disobedience with murder, this is how the slaves pray (to their almighty lord); just immediately after the murder:

"Saviour of mercy, Saviour of love, look down and pity us. Bless and forgive my cruel master. Lay not this sin to his charge."²

In fact, the portrayal in the book its preacher-writer, and the newly embraced belief, all try to bend the slave more in front of the master. It makes the slave-master relationship more concrete. Christianity teaches how to serve the master and how to show him the loyalty. The result of the education is a change of the slave into a Christian obedient

The "educated" Christian (Dalit) is a model of co-operation and suffers more for the master. Religion becomes a platform for the play of hierarchy. Poulusa speaks to his master thus:

"I learnt to serve my master, and take care of his property.... I gathered the young ones round me in an evening, and told

them to pray for themselves and their master; I asked you to let them go to school on the Sunday that they might learn to serve you.”³

It is not just that Poulusa becomes transformed. He also tries to convert his brethren “who are in the wrong path, by catching other slave thieves and teaching them the Command: 'Thou shalt not steal.'”⁴ When they asked pardon, he wasn't ready. While forgiveness might be a powerful act of mercy and kindness from sections which have power, it was actually meaningless for those from totally powerless groups like Poulusa's.

As a social practice religious conversion normatively professed a fundamental departure from one's own previous social position or the Caste as it was the case in 19th century Kerala. Loss of caste membership and commensality ties were generally internalised and propagated as the gravest sin that an individual could perform in his 'unending chain of births and deaths'. Rites of excommunication (*brashtt*) were so complex and required elaborate procedures and participation of representatives from local caste and political leadership. *Brashtt* was always accompanied by a pre-mortem funerary rite and death pollution. For all castes, irrespective of status differentiation, the rites of excommunication were instrumental in metaphorically marking the permanent absence of a physical body which, once in its existence putatively violated the sanctioned codes of social behaviour. In this way, ex-communication or the loss of caste was considered as a situation equal to the 'real' death.

In 19th century Kerala, ex-communication or *breshtt* was either accompanied or resulted in individual /group conversion into Christianity or Islam. This sociological phenomenon was rightly pointed by many historians and anthropologists. While writing on the 19th century Malayalam novels, Dilip Menon had hinted this connection as it was emplotted in early novels like *Saraswathi Vijayam* (Menon 2002). He argued that conversion was used as a literary device to point a radical re-articulation of lower-caste selves within social modernity. Conversion causes 'the death' of an old caste-self and

simultaneously claims the re-birth of an emancipated self-hood. Sanal Mohan, while writing on the issue of Dalit Christianity in central Travancore identified another situation where the marginality of caste continues to live after 'the death' or religious conversion. Scholars remain poles apart on the issue of the cultural significance of religious conversion within the social history of modern Kerala.

As mentioned above, the whole story of *Ghatakavadham* is narrated as taking place in an imaginative town in 19th century central Travancore named as 'U' where the main characters like Poulusa, Koshy Curien and Mariam with many others live with their inherent casteness. Poulusa is a Pulaya, who was recently converted to Christianity. But he continues to be known as "Pulayan Poulusa." even after his baptism. Koshy Curien, the anti-hero, is an oppressive Syrian Christian landlord, similarly live in a self-contained world of caste consciousness where, the legacies of an upper caste pedigree remain alive as a crucial socio-cultural referent of identity. Mariam, Koshy Curien's English educated daughter, embodies the true spirit of real Christian (protestant) faith, apparently its universal humanist ethic. The entire story is organized around Koshy Curien's murder of Pulaya Poulusa's grandson. At another instance, Mariam, the daughter of the mindless slyer Koshy Curien, was rescued by the Poulusa the Pulaya. She was saved by Poulusa from drowning in a river adjacent. These incidents affect Koshy Curien to such an extent that he begins to understand and appreciate "true" Christian virtues. If Koshy Curien slayed Poulusa's grandson on account of his inherent casteness, Poulusa's mercy in saving Mariam from death slays the slayer (or the caste) in Koshy Curien. Mariam opposes her father's plan to marry her off to an uneducated youth. Instead, she marries a lay protestant preacher. On her marriage day, a Brahmin turns up and recognizes Koshy Curien's wife as his brother's long-lost daughter. In its plot, *Ghatakavadham* tries to transcend caste through the idea and practice of conversion, but at almost every point, caste continues to disrupt such a neat literary Transcendence. Rather, the text itself raises certain questions on the limita-

tions of conversion for the lower/polluting castes. But, of course, this is an analysis which one reads in hindsight, not in the times that the text was written.

Lancy Lobo commenting on the discrimination against Dalit Christians within the Church says:

... within the Christian community in which Dalits have sought asylum, they continue to be considered untouchables or neo-Christians. In some places, they are segregated inside the church during worship, are discouraged from serving at worship/ritual or be part of the church choir. Their dead cannot be buried in common cemeteries. Dalits have little participation in the decision-making process in the parish committees. Church properties, like lands and groves, are given on lease to the upper-caste Christians but not to Dalits ... the very low percentage of priests from this single largest community is combined with the fact that these Dalit priests normally do not hold higher posts in the diocese.⁵

The life of the Pulayas continues to be the same even after their conversion. The masters go to a different church and the slaves go to their own *pulapalli*. The Malayalam text, *Ghâtakavadham*, asserts this difference by incorporating in its very first edition, pictures of the two different churches. The description of the churches in the text is almost like a study on difference. *Ghatakavadham* describes the church of the “slaves” thus:

A low mud wall about two feet above the ground encircled the building, and from this were raised bamboo pillars to support the roof, which hung far over the pillars and the wall, yet sufficiently removed from the ground to admit plenty of light and air. The floor was covered by large coarse matting made from the leaves of the wild pine, and which had employed the spare moments of the Christian women for many weeks. At one end was a raised kind of step, on which were placed a stool and a rude table for the minister.⁶

In contrast to this, the grandeur of the Syrian Christian church

comes alive all through the visuals in *Ghâtakavadham*. But, what the narrative intends, the moral degradation of the Syrian Christians, is clearly etched in words. The worshippers in Church are shown as if they were interested in business and other talks in such a holy place, for instance in the novel, it is portrayed as follows:

Here groups of men in loud and earnest conversation were scattered about. Here was one man driving a hard bargain for some paddy; and as the seller refused to come to terms, it called forth a quarrel, and old and bitter words were again repeated. Others gathered round, and instead of attempting to quiet the disputants, their own voices helped to increase the uproar, till the noise from twenty or thirty voices became a perfect Babel. Clusters of women were talking rapidly, and throwing about their arms, as some bit of pleasant scandal met their ear, with their mouths red with the betel, and every now and then being obliged to get up to empty their filthy contents over the wall.⁷

The moral degradation of the Syrian Christians did not actually uplift the lives of people like Poulusa. What kind of protection did people like Poulusa get within Christianity of this sort? People, who had converted for their safety, continue to feel insecurity in their lives. In the novel, though the Dalits had become Christians and were represented as visiting the church and practicing some versions of Christianity, they still remained as “lower” castes and are still reside in the same condition in their huts. Also, the identity of lower caste still retained its presence in their dispositions as they were frequently addressed as “Pulayan Christians.” Their names had been changed to Christian names but the tag of caste remains the same with which the main character in *Ghâtakavadham*, Pulayan Paulosa lives throughout the narrative. While it is Christianity which gives an imagination of equality, the very same Christianity also takes away the will to resist oppression from a Dalit. Even a kinder version of the master's race, its woman, who is also a missionary, Mariam, evokes respectful distance from their old slave. The novel

tells this as follows

feeling that his nearness to his young mistress would be considered by many as improper, he (Paulosa) shrunk away, and with innate humility crouched to the corner of his hut.⁸

Quoting colonial/missionary writings which speak about the more servile and domesticated slave who is now endowed with Christian values and therefore self disciplined, V.C. Harris points out:

This montage of scenes – scenes of writing, of the colonial-missionary interface in the making of modernity – unravels an *economy* that engenders both reform and the form of the novel, an economy that the textual structure of the novel keeps hidden from view, suppressed, submerged in the “celebration” of Christian values, of God's truth and wo/man's, an economy whose ideological and epistemological burden, though hardly addressed in explicit terms, is yet central to the narrativization of reform.⁹

The converted Dalit is written off as a model of obedience. He/she lives in theological veneration of the law and order, both earthly and the one perceived as Divine. His Religion becomes an arena for the performance of convert's marginality. Thus, Poulusa speaks to his master,

“I learnt to serve my master, and take care of his property.... I gathered the young ones round me in an evening, and told them to pray for themselves and their master; I asked you to let them go to school on the Sunday that they might learn to serve you.”¹⁰

As mentioned above, it is not just that Poulusa becomes transformed; he works as an adherent local-agent in collecting new baptismal candidates. He not only tries to convert his friends and but suffers a lot to correct those who were known deviants.

All this raises the question whether the text is totally for the transformations that it claims. Since conversion is already proved to be an aspiration for modernity, it also hints at the limits of modernity

for the Dalits. While apparently there is a move towards the removal of untouchability and the need for a change of heart from its cruel manifestations, like murder, the system of hierarchy on which caste is based is not looked down upon. After a dance where the Brahmin and Poulusa hold hands, all now happily converted to Christianity, and apparently equals. But we find Poulusa was portrayed as standing “humbly” before Koshy Curien, the murderer of his grandson:

... he recovered his self-possession, when turning, and standing humbly before Koshy Curien, with his *hand on his mouth*, he said with trembling accents.... (emphasis are mine)¹¹

This body language is exactly the way Poulusa was introduced in the beginning of the narrative, where he was narrated to be standing with “arms folded on his breast,” another sign of the slave's servile body language. “Lower” caste continues to be written in his body without much change. “Hand on his mouth” is the ritual sign of the slave when he stands before the master. Pulayan Poulusa remains, after conversion of himself and the world, Pulayan Poulusa. Thus, conversion, even in the text which imagines a whole world of converts, is also seen to be quite an ambivalent act for the Dalit. Rowena Robinson goes to the extent of saying that conversion, instead of helping the Dalits get out of caste system, very often strengthens their Dalit identity:

Christianity became a means of strengthening their jati identity. Involved as they were in occupations considered low and ritually defiling, conversion served not as a means of climbing up the status ladder but sharpening their distinctiveness from the world of the agrarian caste system.¹²

Even now the struggle continues for the Dalit Christian within their religious community and with the state for recognition:

The argument that Christianity does not believe in caste, and hence, Dalit Christians should not be entitled to reservations is untenable. There exists in each religion a wide gap between belief and practices. Christianity has no caste but Christians have caste.¹³

Caste, then as of now, continues to pose questions to easy resolutions of conversion and colonial-modernity. Mrs. Collins' ardent missionary zeal was often thwarted by contradictions of specific histories that governed her notions as well as those of her targeted congregation. These contradictions become visible when we try to engage with issues related to conversion from the perspective of colonialism/modernity and translation.

Human body sometimes communicate more than a verbal communication, this paper made an attempt to look at the lower caste body and its signs of dispositions in various spaces of post-conversion marginality. Taking the body and its gestures including language as signifiers of slave language, it is interesting to follow *Ghatakavadham* from a new angle. The moment of recognition that the slaves had a soul, is crucial. The conversion could bring a soul for the slaves. But, the *bona fide* soul is an en-castened /old lower caste soul!

Notes

1. SS, *Vidya Samgraham* 1.1 (1864) p. 36.
2. SS, *Vidya Samgraham* 1.1 (1864) p. 36.
3. SS, *Vidya Samgraham* 1.1 (1864) p. 37
4. SS, *Vidya Samgraham* 1.1 (1864) p. 37.
5. Lancy Lobo(2001) pp. 246-247.
6. SS, *Vidya Samgraham* 1.2 (1864) p. 80
7. SS, *Vidya Samgraham* 1.5 (1865) p. 236.
8. SS, *Vidya Samgraham* 1.2 (1864) p. 84
9. V.C. Harris. (1994); emphasis in the original.
10. SS, *Vidya Samgraham* 1.1 (1864) p. 37.
11. SS, *Vidya Samgraham* 1.8 (1866) p. 378.
12. Rowena Robinson (2003) p. 290.
13. Lancy Lobo (2001) p. 251.

Bibliography

- Baskaranunni, P. *Keralam: Irupatham Noottandinte Arambathil*. [“Kerala: In the Beginning of the Twentieth Century.”] Thrissur: Kerala Sahitya Academy, 2005.
- Baskaranunni, P. *Pathombatham Noottandile Keralam*. [“Kerala in the Nineteenth Century.”] Thrissur: Kerala Sahitya Academy, 1988.
- Collins, Mrs. *The Slayer Slain*. Serialized in the bilingual Kottayam College Quarterly Magazine Vidya Samgraham 1.1 (July 1864) – 1.8 (April 1866); republished as Vidya Samgraham. Kottayam: Benjamin Bailey Research Centre, CMS College, 1993.
- Collins, Mrs. *Ghathakavadham* (1877). Anonymous translation of Mrs. Collins’ *The Slayer Slain*. Intro. Edamaruku. Kottayam: DC Books, 1976.
- Harris, V.C. “Slaying/Playing the Slayer: Reform Narratives and the Making/Unmaking of Modernity.” Unpublished (1994) paper.
- Irumbayam, George. *Adyakala Malayala Novel*. [“Early Malayalam Novel.”] Kottayam: SPSS, 1982. Irumbayam, George, ed. *Nalu Novalukal*. [“Four Novels.”] Thrissur: Kerala Sahitya Academy, 1985.
- Massey, James. “Christianity and Dalit Christians.” In Dr. B.R. Ambedkar: A Study in Just Society. New Delhi: Manohar and Centre for Dalit/Subaltern Studies, 2003.
- Massey, James. “Dalit and the Conversion.” In Dr. B.R. Ambedkar: A Study in Just Society. New Delhi: Manohar and Centre for Dalit/Subaltern Studies, 2003.
- Mathew, Joseph. “Transformation of Ideology and Styles of Protest: Pulayas of Kerala.” In Ideology Protest and Social Mobility: Case Study of Mahars and Pulayas. New Delhi: Inter-India, 1986
- Menon, Dilip M. “Caste and Colonial Modernity: Reading Sarasawtvi-jayam.” *Studies in History* 132 (July-December 1997) pp. 291-312.
- Mohan, Sanal. “Pratyaksha Raksha Daiva Sabha, Orma = Charithram?” [Reference is to PRDS; “God’s Revealed Salvation Movement, Memory = History.”] *Pachchakkuthira* (October 2004) pp. 6-9.
- Mohan, Sanal. “Religion, Social Space and Identity: The Prathyaksha Raksha Daiva Sabha and the Making of Cultural Boundaries in Twentieth Century Kerala.” *Journal of South Asian Studies* 28.1 (April 2005) pp. 35-63.
- Mohan, Sanal. “Missionary Discourse and Slave Narratives in Colonial Kerala: An Ethnographic Encounter”. Unpublished (2007) article.
- Mukherjee, Meenakshi. “Mrs. Mullens and Mrs. Collins: Christianity’s

Gift to Indian Fiction.” *The Journal of Commonwealth Literature* 16 (1981) pp. 65-75.

- Mukherjee, Meenakshi. *Realism and Reality: The Novel and Society in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1985; corrected version, 1994.
- Robinson, Rowena and Sathianathan Clarke, eds. *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Robinson, Rowena. “Fluid Boundaries: Christian Communities in India.” In *Communal Identity in India: Its Construction and Articulation in the Twentieth Century*. Ed. Bidyut Chakrabarty. New Delhi: Oxford, 2003.

NATION, REGION AND THE TWO LOGICS OF REFORM: RECONSIDERING VAIKOM SATYÂGRAHA AND THE VIEWS OF GANDHI AND NARAYANA GURU

■ Sathese Chandra Bose

Reform generally implies re-moulding or betterment of the existing order. Instead of systemic transformation, it proposes a mode of change that primarily is reconstructive in nature. The capability to initiate reforms at any rate is an indicator of a society's self-regulative and self-organizing capacity. In India, reforms – mainly social and religious reforms – are deemed to be the early indicators of social change and the principal markers of modernity. They created spaces to confront with some of the established practices and dogmas of tradition and also helped to create a political niche to critically evaluate practices like untouchability and the legitimacy of the caste based social power. Although many such endeavours were incorporated into the vast frame of the national independence struggle at later stages, in actuality, they held certain distinct and specific attributes. This paper tries to assert that the Vaikom Satyâgraha was such a unique event and some of its peculiar traits need to be exposed and evaluated in due consideration of its specificities. Here,

by exploring the realm of critical deliberations which appeared along with the Satyâgraha struggle in the 'native state' of Travancore, an attempt is made to examine how the singularity of reform has been neglected by hegemonic practices like anti-colonial or nationalist movements and the nationalist discourses later on.

Regional differences had played an important role in determining the political spectrum of Kerala before the linguistic re-union of the state in 1956. Unlike the British Indian provinces, the princely states were more or less free from the yoke of colonial rule. As part of a political strategy to retain loyalty and support of the native states, the British considered Travancore state a 'friendly ally'.¹ However, through the office of the Resident, they maintained the regulatory power over the state and thus remained to be an authority 'higher' than the native sovereign.² On many occasions, this divisive character of sovereignty gave rise to power tussles between the King and the British Resident on matters of administration. The colonial policies could not be implemented with as much ease in Travancore as it was done in Malabar. As a result, in comparison to British Malabar, the people of the native state had a different experience of colonialism. In Travancore, it turned out to be supportive of the 'low caste' to the extent that they often won the support of the British to initiate struggles for gaining their basic civil/social rights.³

The struggle for independence waged by the Indian National Congress (hereafter Congress) in the British Indian territories was not applauded in the princely state of Travancore (Kooiman 1994: 2-4). The roots of the Congress were very weak in Travancore and a call for freedom from the British did not find a strong appeal in the state. This peculiar political condition that existed in Travancore opened up a 'different possibility of the political' helping the historically marginalised and oppressed sections to organise themselves and to wage consorted struggles against caste-feudal oppressions. As far as the majority of 'low caste' people were concerned, freedom meant freedom from the feudal power structures and the iron rules of caste and customs.

In Travancore, the popular agitations seem to have never challenged the sovereignty of the King and they often died out with the arrival of favourable governmental orders. Critique of the prevailing modes of exclusion and increasing demand for civil/social rights were the two major facets of those movements. Though in varied forms, one of the recurrent subjects articulated through those endeavours was the question of equal citizenship. Since it was a theocratic state, the government of Travancore was obliged to retain features such as Brahminic supremacy, established social customs and the hierarchical social order.⁴ Unless the traditional customs and practices were changed in accordance with the needs and demands of the time, social change would not have become possible in Travancore. At the same time, the practical difficulties to alter the long-standing customary dependence of the subjects of the King to that of the citizens were also there. The established social relations maintained by caste were directly related to the prevailing social power. For that reason, the changes affecting the customary social relations would have made direct impact on the hierarchical social order and social power. When the question of untouchability and social exclusion emerged as a matter of citizenship rights in the early decades of the twentieth century it gave rise to serious discussions and debates.

What ought to be the nature of reform to contend with untouchability was one of the major questions that was discussed in those days. Even among those who were opposed to the practice of untouchability there were different and conflicting opinions. One of the major arguments was that untouchability is fundamentally a religious affair and therefore it should be dealt with accordingly. In the *Keralakaumudi* newspaper, Madhava Varier (the editor, *Malayali*) wrote an article which says that the reforms initiated by the Arya Samaj would be appropriate to handle untouchability (The *Keralakaumudi* 11 November, 1920: 3, The *Keralakaumudi* 2 December, 1920: 1). And, "since untouchability is a commonly held belief, a mutually amenable approach and a gradual process of change are most

required (The Keralakaumudi 27 May, 1921: 1).” This opinion was contested by many who held the view that untouchability fundamentally is a question of civil/social rights. As opposed to Madhava Varier's opinion, C.V Kunhiraman (the editor, *Keralakaumudi*) argued that “a genuine communal cooperation cannot be evolved normally unless and until those objects that potentially hinder the very conditions of cooperation are not removed (The Keralakaumudi 28 April, 1921: 1).” He also suggested that “instead of reforming the Hindu community as a whole, people should focus on reforming their community independently (Ibid).”

Many held the view that, to avoid conflicts, a prior consensus needs to be evolved before breaking the traditional norms and customary practices. In the *Nazrani Deepika* (8 April, 1924: 1), K. Govinda Pillai argued; “since untouchability is a part of the existing custom and of religious belief, a possible solution cannot be revealed unless a general agreement could not be formed.” K.T Michel, a lawyer, criticized Pillai's observation and maintained that in many occasions the so called strict rules and customs have undergone modifications (The Nazrani Deepika 8 April, 1924: 1).⁵ And, 'as the roads around Vaikom temple are maintained by the government of Travancore the existing laws do not prevent the “untouchables” from making use of them (Ibid).’ He thus highlighted the point that; even though the 'low castes' were legally entitled to use the public roads, they in actual practice were denied their basic civil rights.

The initiation of modernization process (focusing on developments in the public sector, especially in the field of education) and the creation of legislative bodies instigated demands for rights and equality. To receive the fruits of modernization effectively, people of different social echelons launched protests and agitations demanding various kinds of rights and opportunities. Those who were treated as untouchables launched agitations to make use of public roads and markets and also to enter schools, hospitals and judicial courts. The newly emerged educated middle class gave massive submissions (the Malayali Memorial of 1891 and the Ezhava Memorial of

1896) to the government to get adequate representation for qualified men in the state bureaucracy. In addition, various deprived caste and religious communities made political coalitions such as the Civic Rights League (1919) – a coalition of the Christian, Ezhava and the Muslim communities – and, by raising the question of 'inequality of rights' and of citizenship, commenced joint protests against social inequality and discriminative practices followed by the government of Travancore.

The formation of the Civic Rights League points to the fact that the effects of the 'divide and rule' policy of the British and the consequences of Hindu-Muslim rivalry that often worried the national leaders had not produced results similar to those in the British Indian states in Travancore. It is to be noted that, many of the proclaimed objectives of the Civic Rights League were broad and secular. They collectively demanded the eradication of untouchability.⁶ It was in this context that the Ezhavas of Travancore raised the question of temple entry as a matter of equal citizenship rights in Travancore.⁷

The Implementation of Satyâgraha at Vaikom

As an effort to eliminate untouchability, the Ezhava leadership of the Sree Narayana Dharma Paripalana Yogam, led by C.V. Kunhiraman and T.K. Mâdhavan, decided to promulgate the demand for temple entry. As a result, by 1917, it became a dominant subject of public deliberation in Travancore. In addition to that, the Ezhava leaders propagated the method of non-cooperation among the members of the community with the intention that they boycott the temples maintained by the government and the *savarnas* until their demands were admitted (Velayudhan 1978: 214). In 1919, during the reign of Dewan Krishnan Nair, a resolution dealing with the issue of removal of untouchability and unapproachability was introduced by T.K. Madhavan in the Sri Mulam Popular Assembly (Ibid, 211-212,

The Malayala Manorama 3 March, 1919: 1, The Nazrani Deepika 28 February, 1919: 3). He emphasized the need of a government order to abolish the practice of untouchability. In his reply, the Dewan unambiguously declared that the matter was purely religious and therefore the government was incapable of introducing radical measures to interdict the long standing custom of untouchability (Velayudhan 1978: 213, The Malayala Manorama 3 March, 1919: 1). He opined that, 'with the spread of education untouchability would gradually meet its end over time (Velayudhan 1978: 213).' Two years later, T. K. Mâdhavan approached the then Dewan Raghavaiah pleading to grant permission to forward a resolution on the matter of temple entry in the Assembly. This plea also was rejected on religious grounds (Ibid, 214). The failure of these attempts persuaded T. K. Mâdhavan to seek Gandhi's support on his visit at Tirunelveli in 1921 and Gandhi endorsed his support for the cause (Jeffrey 1976: 14).⁸

The Congress, after 1920, changed its policy towards untouchability as instructed by Gandhi. The Bardoli resolution of 1922 was an initial step taken in favour of the removal of untouchability (Raveendran 1975: 11). Mâdhavan attended the Kokanada Congress of 1923 in which a resolution to constitute a committee on untouchability was passed. Subsequently, the Kerala Pradesh Congress Committee held a meeting at Ernakualm on 20th January 1924 and formed an 'Anti-untouchability Committee' with T.K. Madhavan, Kurur Nilakantan Nambudiripad, T.R. Krishnaswami Aiyar, and Velayudhan Menon as members and K. Kelappan Nair as the Convener.⁹ On 28th February 1924 the Pulayas of Vaikom also held a public meeting to extend their support to the struggle (Manmathan 1984: 104-105). Afterwards, "the meeting of the Anti-untouchability Committee took a decision to carry out a procession of men from all castes. It planned to proceed through the roads around the Vaikom temple to worship at each *gopuram* (Raveendran 1975: 53)." But soon after the receipt of Gandhi's message advising the satyâgrahis to refrain from provocative attempts, the Committee dropped the idea of a

massive protest as well as the programme of full-fledged civil-disobedience. Instead, the committee decided to send only three volunteers at a time through the prohibited road (Ibid, 54, 57-58).

Inaugurating Gandhian Model of Reform at Vaikom

Gandhi had a well carved plan of action to launch at Vaikom. For him, the question of untouchability was fundamentally moral and religious (Young India 19 March 1925: 96). According to him, "the fight against untouchability is a religious fight intending for mighty reforms within Hinduism (Young India 5 February 1925: 50)." With this impression, he launched the Satyâgraha campaign at Vaikom with two major assumptions. "On the one hand, he strongly believed that the prohibition against the suppressed classes is not justified by the genuine Hindu scriptures and, on the other he held that the reform is required by the vast majority of the caste Hindus (Young India 2 April 1925: 113)." He, therefore, persuaded the satyâgrahis 'to regard themselves as trustees for the prestige and dignity of Hinduism. And advised them not to conclude with the opening of the roads round temples alone'. Instead, he wanted them 'to consider the Satyâgraha as the beginning of a glorious struggle to purify Hinduism and to remove the abuses that have crept into it (Ibid).' Instead of violence, Gandhi proposed 'uniform courtesy towards the opponents of reform that he thought would break the edge of the opposition (Ibid).' He found the Satyâgraha to be a means to purify the minds of the caste Hindus and thereby to reform Hinduism (Ibid).

Initially, the State Congress Committee leaders were not in agreement with the view that the objective of the struggle was purely religious. In addition, they hesitated to admit the idea that the Vaikom Satyâgraha should be an affair of the Travancoreans alone. Firstly, it was K.M Panickar who came up with the opinion that the issue at Vaikom was principally religious in nature. In response

to that, the Secretary of the State Untouchability Committee maintained that the opinion made by Panicker was highly imprudent and he argued; "like the Khilafat movement, the Vaikom satyâgraha could also be considered as a matter of concern of judicious members of all the communities, irrespective of religious differences. For, this issue is related to the birth rights of a section of people who belong to the vast human community (The Mathrubhumi 6 May, 1924: 3)." On the contrary, subscribing to the opinion of K.M Panicker, Gandhi conceived it to be purely religious and decided to keep out the non-Hindus from participating in the Satyâgraha (Balakrishnan 2000: 98). In addition to that, the goal of temple entry was removed from the declared objectives of the Satyâgraha and thereby movement was redirected as a means to attain the rights for using the roads around Vaikom temple.

Vaikom Satyâgraha provides clear evidence to understand the nature of reform which Gandhi really had intended to bring forth. He conceived 'reform' to be a process of changing the very attitude of the oppressors, the objective of which might not directly be political. He advised the satyâgrahis;

"[T]o forget the political aspect of the programme. Political consequences of this struggle there are, but you are not to concern yourself with them. If you do you will miss the true result and also miss the political consequences, and when the real heat of the struggle is touched you will be found wanting...It is a struggle deeply religious for Hindus (Young India 19 March 1925: 94)."

The Satyâgraha, as he believed and practiced, was neither against the government nor in opposition to the caste-Hindus. In fact, he did not recognize the *savarnas* as opponents whom the satyâgrahis had an antagonistic relationship with. Gandhi declared that "he wants the satyâgrahis to feel like loving their opponents and insisted to give them the same credit for honesty of purpose which they will claim for themselves (Ibid, 95)." The Satyâgraha was expected to create a moral crisis in the minds of the opponents

when they saw the satyâgrahis suffering. Its objective therefore was to win over the minds of the 'high caste' Hindus with the intention to persuade them to revise their present attitude towards the 'low castes' (Ibid, 93).¹⁰ He suggested that,

“[R]eform has to be undertaken at both ends to make *savarnas* do their duty by the untouchables whom they have so cruelly suppressed and to help the latter to become more presentable and shed habits for which they can in no way be held accountable but which nevertheless have to be given up if they are to occupy their proper place in the social scale (Young India 14 January, 1926: 18).”

Gandhi advised the satyâgrahis to seek support and gain sympathy of the local Hindus. He firmly held on to the opinion even when it created a crisis in the whole movement. The free kitchen managed by the Akalis, which served free food for all in the Satyâgraha camp, was closed when Gandhi declared that it was the duty of the local people to provide such aids. Leaders like T.K Madhavan and K.P Kesava Menon had already been arrested and imprisoned by that time. In their absence, replacing Kesava Menon, George Joseph was leading the satyâgrahis (Raveendran 1975: 68).¹ Gandhi advised George Joseph to quit the leadership “for letting the Hindus do their work as it was the duty of them alone (Young India 1 May 1924: 144).”¹¹ He was led by the conviction that “[T]he silent loving suffering of one single pure Hindu as such will be enough to meet the hearts of millions Hindus: but the sufferings of thousand non-Hindus on behalf of the 'untouchables' will leave the Hindu unmoved (Ibid).” As a Congress volunteer, George Joseph accepted the plea of Gandhi, though he was not in agreement with the reason behind the decision that Gandhi had made. In the *Malayala Manorama* George Joseph wrote a dissent note to explain his view that “the satyâgraha struggle at Vaikom was started with the intention of establishing the birth rights of every individual” and he also expressed his disagreement with the idea of treating the struggle as a matter of importance to the Hindus alone (The Malayala Manorama 5 April, 1924: 3).¹²

The reconsideration of Vaikom Satyâgraha to be a movement for the purification of Hindu religion was an idea unwelcomed by many in Travancore. Vaikom Satyâgraha marks a critical deviation from the trajectory of agitations led by the 'low castes' of Travancore insofar as it articulated the question of untouchability as a matter internal to Hindu religion alone. The Ezhava leadership was very critical of this turn towards religious ends. They were critical of both the method and the intention of satyâgraha struggle and believed that it would be detrimental to the quest for rights and freedom of the untouchable castes.

Some Critical Deliberations on the Method of Satyâgraha

When the goal of temple entry was removed from the purview of the Vaikom Satyâgraha, the intention of the Congress as well as the feasibility of the Gandhian method turned out to be matters of suspicion. The Ezhava leadership in Travancore had strong reservations regarding the adoption of satyâgraha method at Vaikom. In response to the call for participation of the Ezhavas in Vaikom satyâgraha, C.V Kunhiraman wrote an editorial in the *Keralakaumudi* (26 July, 1923: 3) in which he disapproved of the satyâgraha method and called it a 'highly pernicious' plan of action. The question he raised was this: why only some sections of citizens of Travancore suffer in order to make use of their legally granted rights? Satyâgraha, according to him, implicates a "willingness to voluntary submission to accept imprisonment after violating the governmental law or customary practices (Ibid)." Opposed to this logic, he maintained: "those who prevent the 'low castes' from exercising their freedom must be imprisoned, not the other way around. For, they are exercising their legally sanctioned rights alone (Ibid)." ¹³ As it shows, when the struggle against untouchability is treated primarily as a legal-political issue, the concept of forbearance implied in satyâgraha becomes meaningless.

Moorkoth Kumâran strongly argued that 'the Congress had hidden intentions in Travancore' (The Malayala Manorama 12 June, 1924: 5-6).¹⁴ He maintains, "the real agenda of the Congress is the attainment of swaraj, not the removal of untouchability whereas here at this moment, the question of untouchability is the most threatening issue (The Malayala Manorama 24 January, 1925: 5)." Sahodaran Ayyappan (The Keralakaumudi 5 June, 1924: 1) was also highly critical of both the Congress and Gandhi. In an article titled *Gandhium Ayithavum (Gandhi and Untouchability)* he offered a vigorous attack on Gandhi and his approach towards untouchability. Ayyappan argued, "for Gandhi, since he is not an untouchable, he considers swaraj as a matter of self-respect whereas untouchability for him is a matter of benevolence only (Ibid)." Ayyappan held a totally different stance on the role of the 'low caste' subjects who engage in a struggle to change the social conditions in which they are treated as untouchables. Instead of maintaining passive membership in satyâgraha struggles, he maintained, "the untouchables themselves have to try to locate the very roots of untouchability and it is invariably their duty to remove their misery (Ibid)." Those who were critical of the satyâgraha asked the question why the untouchables should suffer more in order to purify the *savarnas* who treat them like cattle alone.

Narayana Guru also disapproved of the concept of suffering as a mode of struggle employed at Vaikom. On 31 May 1924, the *Desâbhimani* published an interview of Narayana Guru in which he expressed his discontent with the method of satyâgraha. When Kesavan, the interviewer, pointed out to Guru that Mahatma Gandhi had opined that the satyâgrahis should enlist the sympathy of the opponents and that of the government only through forbearance, Guru is reported to have said:

"[T]here must be the power of endurance. It is required not for exposing oneself to rain nor for starving oneself. One should entre where he is prohibited from entering; and should endure the consequent troubles. If belaboured, that

should be calmly put up with, and it should not be retaliated. But if any barricade is put up, one should not remain on this side of it. It should not be scaled. It is not sufficient to walk around the roads; but one should enter the temple itself. One should enter all temples. When Palpayasam is prepared (in the temple) one should go and gulp it. Should go to the feast and should sit with others to dine. Reports (of such actions) should be sent to the government then and there (Desabhimani 31 May, 1924).¹⁶

In addition, Guru advised that the satyâgrahis:

“[S]hould not fear even to lay down life. Those who believe that man would be polluted by man, if touched, should not be permitted to do anything without pollution...Let people know that this has our complete approval. There should be no violence or assaults. If any such thing occurs, we should put up with the same (Ibid).”

Guru was not in favour of the decision to defer the idea of temple entry for reorganizing the satyâgraha struggle to achieve the right to walk through roads around the temple. He firmly stated: “there is no reason to postpone the goal of temple entry; even now it is already late (Ibid).” In response to Guru's critical comment on the mode of action taken at Vaikom, Gandhi replied in the *Young India* on 19 June 1924:

“[H]is Holiness Sri Narayana Guru, spiritual leader of the Tiyas, is reported to have disapproved the present methods of Satyagraha at Vykam...Now the action proposed is not Satyâgraha. For scaling barricades is open violence...I do not for one moment suggest that by the methods proposed the Tiyas if they are strong and are willing to die in sufficient numbers cannot gain their point. All I submit is that they will have gained it by something the reverse of Satyagraha, and then too they would not have converted the orthodox to their view but would have imposed it on them by force (Young India 19 June, 1924: 201).”

Here, Gandhi explicitly maintained that the goal of satyâgraha for him was different from what his critiques think that it should be. He explained; “what matters here is the way of peaceful conversion of the orthodox, no matter whether it takes long or short to reach the goal (Ibid).” In response, Guru sent an elucidatory note to Gandhi which says that “he does maintain the position that the satyâgrahis should enter into the temple and dine with others. But, he categorically denied the acquisition [sic.] that he had advised the satyâgrahis to pursue violent means to achieve goals and, also expressed his sympathy towards the satyâgraha movement and the principle of non-violence (Young India 10 July, 1924: 331-332, The Keralakaumudi 3 July, 1924: 3).” Later on, he clarified his position saying that “I shall not teach my children to start *Kshobham* (The Western Star 29 July, 1924).” Nonetheless, he remained to be critical of the plan of action pursued by the satyâgrahis at Vaikom. Guru's critique had both practical and logical sides. Focusing on the practical limitations of the struggle, in *The Western Star*, he elaborated;

“[T]o wait on one side of the barricade only to cross to the other side when the constables are absent or asleep and then to be beaten or driven back is to behave like cattle. It is no doubt, inexplicable why a few of God's children or His Highness' subjects are not permitted to walk on a road...If the prohibition order is passed, it is the duty of the prohibited ones to obey it and to stand on the prohibited spot and do real *Thapas* till the prohibition order is cancelled (Ibid).”

It shows, being a social philosopher, how Guru reinvents the notion of *thapas* as compatible with the logic of political praxis. And he articulates the experience of a *sannyasin* while offering a critique of the idea of forbearance. He explained;

“[T]he patience of the *Satyagrahi* is to attain an object and with it vanishes. That is why *Kshobham* comes in. Real patience has strength. It should not be confounded with weakness. The real patience is the result of a system of life and can-

not be gained by hundreds in one day...What is taking place at Vycome is not *Sahanam* but *sahanasamaram*. By this *samar* certain things of a lower order may be gained (Ibid)."

On another occasion, he spoke in defence of the satyâgrahis, when he was informed that Gandhi mentioned in a speech that the satyâgraha at Vaikom has not succeeded as yet as there was a decrease in the *tapasic* energy of the satyâgrahis (Balakrishnan 2000: 166). Guru responded: "How can all be true satyagrahis, is it possible? But will it work if one would be a true satyâgrahi? If it is true, there is no need to criticize the satyâgrahis who are exposed to sunlight and deprived of food (Ibid)." As this suggests, Guru was highly sympathetic to the satyâgrahis but did not accept the method of satyâgraha unproblematic.¹⁷

The Religious and the Political: Two Different Angles of Reform

The most critical point of disagreement between Guru and Gandhi rests on their conception of religious and social reform. Gandhi considered untouchability as a sin rampant in contemporary Hindu religion and believed that its removal would facilitate internal reform. Guru's perspective on religion was significantly different and he explained it one time when he was asked to reflect on the issue of religious conversion. He commented that,

"[R]eligion has two sides, the internal and the external... which one of them ought to be transformed? If the zeal is to transform the external side of the same then it does not imply religious conversion, but it is the transformation of community (*samudâya parivarthanam*). Whereas the transformation of the 'internal' religion has already been taking place gradually in all pensive individuals. It cannot be done by others because it happens along with the acquisition of knowledge (Balakrishnan 2000: 172-173)."

Guru explicitly stated that "religion (*matham*) is purely a matter

of mind” and of “personal opinion (Kesavan Vaidyan 1992: 67, 78)”. As quoted above, he held the view that religion is subject to internal transformation gradually as a result of the acquisition of knowledge. It is important to note that, when he visited the Satyâgraha Ashram at Vaikom, he advised the satyâgraha volunteers to set up a school at Vaikom in memory of the struggle (The Mathrubhumi 4 September, 1924: 3). He was quite certain that “the affairs of the community (*sasmudâyam*) should be treated separately from that of religion (Kesavan Vaidyan 1992: 78).” Here community turns out to be an objective social reality that could be transformed through reformative action. Religion however finds no role in it. By the 'external' aspect he seems to be invoking matters like untouchability and other material ailments that could be transformed only through social reforms.¹⁸

What Gandhi experimented at Vaikom was indeed a model of reformative struggle, but the intention of which was totally religious. For him, the object of reform was primarily moral and ethical. For instance, considering the nature of picketing of 1921 which took violent turns, Gandhi once stated that,

“The political idea of embarrassing the government was predominant with us, that of reforming the drunkard was a very secondary condition...If we can reform the drunkard, we reform also the administration and the administrators (Young India 17 April 1924, 132).”

To Gandhi, the fundamental object of reform was a 'drunkard' or in here an orthodox person who is reluctant to change the attitude which harms others. In the case of Vaikom Satyâgraha he considered the individual, to whom the issue was of concern, as primarily a member of the Hindu religion. However, through the struggles of the 'low castes', the issue of untouchability had already attained social and political dimensions in Travancore. Many untouchables saw religious conversion as a possible means to get rid of the state of wretchedness imposed by caste. When Gandhi asked Guru about the capability of Hindu religion in providing people with spiritual

salvation, Guru answered that, “other religions also offer means of salvation. Hindu religion is capable enough of offering the same too. But what people desire mostly is material salvation (Balakrishnan 2000: 166).” On another occasion, Guru stated that “one who follows a religion can give up the same if one loses faith in it (Ibid, 173).”

On the contrary, Gandhi conceived of “religion as a matter of life and death” and changing one's religion was therefore a sheer impossibility (Young India 4 June, 1925: 189). For him, internal reform was the only possible way to get rid of the predicament that had posed a deep-seated threat to Hindu religion. As he postulated without doubt, instead of the satyâgraha method, if “the 'unapproachables' force their way by engaging in a free fight with the superstitious *Savarnas* they will not bring into being a reformed Hinduism (Ibid).” Through satyâgraha, Gandhi thus envisaged the rehabilitation of the opposing minds to an altered condition where the relationship between the oppressor and the oppressed will be an altruistic one.

In the British Indian territories, the struggles demanding freedom from colonial domination were purely political and were not at all a matter of reform. In that sense, the demarcation between the social and the political was much evident in the colonial territories. In the case of a princely state like Travancore, this separation was hardly visible since the social, political and the administrative powers were still in the hands of the higher castes. The social power deriving from the traditional sources like caste was legitimately converted into political and administrative powers.¹⁹ The struggle against untouchability was in that context a challenge to the existing social power as well. These aspects point to the specificity of the regional context of reforms that principally envisage the transformation of the existing social relations of power. The object of religious reform aiming at purifying Hinduism, emphasised by Gandhi, thus contradicts with intend of reform accentuated by the regional leadership. The regional oppositions to Gandhian methods and objectives can also be seen as critiques towards the emergent imagination of a

unified Hindu religion alongside the national freedom movement.

George Joseph once mentioned in the context of the Vaikom Satyâgraha that “the vile (of untouchability) which has its origin in the Hindu religion has prevented all political ventures yet (The Mathrubhumi 29 April, 1924: 3).” As to Travancore, untouchability was not simply an internal matter of the Hindu religion since the social life of the non-Hindu communities were also subject to the rules of caste and customs. Gandhi and Guru differed on the concept of reform precisely because they perceived religion, especially the Hindu religion, in diametrically opposite ways. The former treats the eradication of untouchability as a means to achieve internal tolerance within the Hindu religion whereas, the latter considers abolition of untouchability to be a means of social transformation. The Vaikom Satyâgraha indeed opens up a site of productive discussion focusing on these two angles of reform.

Note

1. The treaty of 1795 between the British East India Company and the Rajah of Travancore was intended to defend and protect Travancore state against foreign enemies, and to strengthen and fix the terms of friendship and alliance between the company and the Raja of Travancore. The treaty also made it clear that the 'sovereigns' of the princely state were legally bound to accept the whims of the paramount power of the British (Yesudas 1977: 12). In trade relations, with the 'Interportal convention of 1883' they regulated the trade affairs of Travancore (Velupillai 1996: 598).
2. During the reign of Dewan-Resident Munro, he elevated his office to be the highest in order and people, especially the 'low castes' were allowed to appear directly before him to submit petitions. It was a time when those sections of people were not allowed to appear before judicial courts in Travancore state.
3. The reign of Dewan-Resident Munro was also a period of many progressive proclamations, like the prohibition of transactions of non-agrestic

slaves (1812), the exemption of Christians from temple duties (1815), permission to the converted Christians to wear upper clothes (1813-14), and most importantly, allowing the low castes to submit petitions directly to the Dewan etc.

4. By an aggressive territorial expansion and through a radical reorganization of the administration, the reign of Marthanda Varma witnessed a systematic consolidation of a modernistic royal authority in the erstwhile principality of Venad (Ouwerkerk 1994: 34). But subsequently, through a ritual called 'thripadidānam', the state of Travancore was officially surrendered to the Lord Sri Padmanabha and the ruling Kings henceforward was considered as his trusted and infallible deputies (Menon 1984: 169).
5. He pointed out that recently in Travancore, some Christians changed their religion and embraced the Hindu religion (Nair caste). With reference to this incident, he asked, if these kind of unprecedented customary violations could be accepted why could they not welcome the Ezhavas, Pariahs and the Pulayas to the Nair community (The Nazrani Deepika 26 April, 1924: 1).
6. It passed resolutions appealing the government of Travancore 'to completely abolish the custom of untouchability by further extending the scope of the government circular dated on 21 July, 1884, and republished it in March 1908, highlighting the civil rights of the depressed classes in Travancore (The Travancore Civic Rights League, Cherpumkal Resolution No. 7, Dated 09. 02. 1919).
7. C. Raman Thampi, a lawyer who later became the High Court judge, was the person to announce the idea of temple entry for the first time when he was addressing a gathering on the occasion of Narayana Guru's birth anniversary. Elaborating C. Ramanthampi's speech, C.V. Kunhiraman wrote an editorial in the *Desabhimani* newspaper (Velayudhan 1978: 204-212).
8. See the *Collected works of Mahatma Gandhi*, XXI, pp. 185-8, interview on 23 September, 1921, published in *The Hindu* 30 September, 1921 in (Jeffrey 1976: 14).
9. "The Anti-untouchability Committee held a meeting on 6 February 1924 at Quilon and decided to carry on intensive propaganda to popularize the

ideal of anti-untouchability and to achieve freedom of movement and temple entry for the low castes, to prepare and submit monster petitions for that end to the Maharajas of Cochin and Travancore.” However, as K.M Panikkar has reported in his autobiography, “on the matter of selecting Vaikom as the location where Satyâgraha to be launched, there was a dispute between T.K. Madhavan and the Kerala Congress Committee. Madhavan had the opinion that Haripad was the suitable place to start with.” As T.K. Raveendran (51-52) explicates, “he went on to criticize the Congress Committee for bringing in the politics of British India into Travancore.”

10. Gandhi made it very clear that, “from the very outset Satyâgraha at Vykom was intended to be an educative force and never an instrument of coercion of the orthodox. It was for that reason that the fast against the orthodox was abandoned. It was to avoid coercion of the Government by embarrassment that the barricades have been scrupulously respected (Young India 19 March, 1925: 93).”st
11. Gandhi wrote in *Young India* on 1st May 1924 that, “As to Vykom, I think that you shall let the Hindus do their work. It is they who have to purify themselves. You can help by your sympathy and by your pen, but not by organizing the movement and certainly not by offering Satyâgraha. If you refer to the Congress resolution of Nagpur, it calls upon the Hindus to remove the curse of untouchability (Young India 1 May 1924: 144).”
12. George Joseph expressed his disagreement with Gandhi for he thought that “he was equally obliged and concerned to as that of a Hindu who fight for the removal of untouchability and in his view it was primarily a question of the denial of civil rights” He wrote that “[I]t is true that Gandhi took the view that as a Christian I had no business to go into it, and he sent me word that I should apologize. But I did not agree with him. There was no apology, because I took the view that since a civic right was denied to the untouchables, it was as much my concern as that of caste Hindus to fight for it (Raveendran 1975: 155)”, Quoting *Indian Social Reformer* (30 January 1932).
13. He was quoting this statement from a resolution passed by the SNDP.
14. P.T Marco shared similar concern over the objective of the Congress but

- extended support to the means of satyâgraha in his reply to Kumâran (The Malayala Manorama 24 June, 1924: 6).
15. By pointing out the upper caste nature of the Congress, he emphasized that, in the present context, instead of completely depending on others' help, the untouchables should render their historical duty in favour of annihilating untouchability. He elucidated that, "the service of the Congress should be received with gratitude, but do not forget the fact that their primary concern is to deal with Khilafat and the Hindu-Muslim unity as there is no swaraj if the Muslims felt hurt. The untouchables should create similar situation. Then Gandhi and others will try not only to eliminate untouchability but also to annihilate caste" (The Keralakaumudi 5 June, 1924: 1).
 16. Interview with Narayana Guru by Kesavan, *Desabhimani* (31 May, 1924). Before the commencement of Vaikom Satyâgraha, an incident, as indicated by Guru in his interview, had taken place at Poothotta temple, which was under the ownership of both the Travancore and the Cochin governments. T.K Madhavan and Thevan, who was a Pulaya by birth, entered into the temple and after that the report of the incident was sent to the government and to the press. Though they had to undergo judicial trial, when Vaikom Satyâgraha came to an end, the government withdrew the Poothotta temple entry case (Narayanan n.d: 189).
 17. Nevertheless, he never invalidated the historical significance of the struggle that was going on at Vaikom. On several occasions, he expressed his heartfelt sympathy towards the sufferings of the satyâgrahis. He even visited the Satyâgraha Ashram once and offered his support to them. When Guru was asked in an interview to comment on the Vaikom Satyâgraha after one year of its inception, he said that he had already stated his opinion and explained that "he felt sad when he saw the hardships of the satyâgrahis (The Mathrubhumi 31 March, 1925: 3).
 18. Udaya Kumar also points out, in Guru's usage, "community indicates the locus of concerted action or the prime locus of reform (Kumar 1997: 258)."
 19. According to the records, in 1931, almost 54% of posts in the government services were occupied by the Nairs. About 37% of highly paid posts were

filled by the Malayali Brahmins whereas the Nairs held almost 27% (Ram Chandran Nair 1999: 54-56).

References

- Balakrishnan, P. K (ed.), (2000), *Narayana Guru* (Anthology), Kerala Sahitya Academy, Thrissur.
- Jeffrey, Robin (1976), "Temple entry Movement in Travancore, 1860-1940", *Social Scientist*, Vol. 4, No. 8, March, pp. 3-27.
- Kesavan Vaidyan, C. R (1992), *Sree Narayana Guruvum Sahodaran Ayyappanum* (*Sree Narayana Guru and Sahodaran Ayyappan*), D.C Books, Kottayam.
- Kooiman, Dick (1994), "Introduction", in Louise Ouwerkerk, *No Elephant for the Maharaja: Social and Political Change in the Princely State of Travancore (1921-1947)*, Manohar, New Delhi.
- Kumar, Udaya (1997), "Self, body and inner sense: Some reflections on Sree Narayana Guru and Kumaran Asan", *Studies in History*, Sage Publications, New Delhi, pp. 247-270.
- Manmathan, M. P (1984), *Kelappan* (Biography), Current Books, Kottayam.
- Narayanan, K. R (n.d), "Vaikkathu Nadannittulla Ayithochadana Sramamgal- Oru Thirinjuntottam" (Agitations held at Vaikom for Removing Untouchability - A Retrospective), *Vivekodayam* (Special Issue), pp. 185-191.
- Ouwerkerk, Louise (1994), *No Elephant for the Maharaja: Social and Political Change in the Princely State of Travancore (1921-1947)*, Manohar, New Delhi.
- Ram Chandran Nair, S (1999), *Social and Cultural History of Colonial Kerala*, Thiruvananthapuram.
- Raveendran, T. K (1975), *Vaikkam Sathyagraha and Gandhi*, Sri Narayana Institute of Social and Cultural Development, Trichur.
- Sangoonny Menon, P (1984), *A History of Travancore, From the Earliest Times*, Cosmo Publications, New Delhi, (First published in 1878).
- The Desâbhimani (Malayalam News Paper): 31 May, 1924.
- The Keralakaumudi (Malayalam News Paper): 11 November, 1920, 2 December, 1920, 27 May, 1921, 28 April, 1921, 26 July, 1923, 5 June, 1924, 3 July, 1924.

- The Malayala Manorama (Malayalam News Paper): 3 March, 1919, 5 April, 1924, 12 June, 1924, 24 June, 1924.
- The Mathrubhumi (Malayalam News Paper): 6 May, 1924, 31 March, 1925, 4 September, 1924, 29 April, 1924.
- The Nazrani Deepika (Malayalam News Paper): 8 April, 1924, 26 April, 1924, 28 February, 1919.
- The Travancore Civic Rights League, Cherpumkal Resolution No. 7, Dated 09. 02. 1919.
- The Western Star (English News Paper), 29 July, 1924.
- Velayudhan, P. S (1978), *S.N.D.P Yoga Charithram (History of S.N.D.P Yogam)*, Genuine Printers & Publishers, Ernakulam.
- Velupillai, T. K (1996), *The Travancore State Manual Vol. II, (History)*, Government of Kerala, Kerala Gazetteers Department.
- Yesudas, R. N (1977), *British Policy in Travancore 1805-1859*, Kerala Historical Society, Trivandrum.
- Young India: 19 March, 1925, 5 February, 1925, 2 April, 1925, 19 March, 1925, 14 January, 1926, 1 May, 1924, 19 June 1924, 10 July, 1924, 17 April, 1924.

ദിതീയാക്ഷരപ്രാസവാദം: സാഹിത്യ ആധുനികതയിൽ ഒരു സംവാദം

■ ഡോ. സജീവ്. പി.വി.

ആധുനികമലയാള സാഹിത്യചരിത്രം ആരായുന്ന പഠനങ്ങളിൽ നിർണായക പ്രാധാന്യമുള്ള ഒന്നായാണ് ദിതീയാക്ഷരപ്രാസ(സം)വാദം വിവരിക്കപ്പെട്ടത്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ഒടുവിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലുമായി കേരളത്തിൽ നടന്ന സാഹിത്യസംവാദങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്ന് ദിതീയാക്ഷര പ്രാസവാദം ആയിരുന്നു. ദിതീയാക്ഷര പ്രാസവിവാദത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന 'ആധുനികസാഹിത്യം' സംബന്ധിച്ച ധാരണകളിൽ പലതും മറ്റു സാഹിത്യവിവാദങ്ങളിലും(കവി രാമായണ-കവിഭാരതവിവാദങ്ങൾ) അന്തർഭവിച്ചിരുന്നുവെങ്കിലും ഭാരതീയമായ ഒരു ദേശീയ സാഹിത്യത്തിന്റെ കണ്ടെടുക്കലിൽ സംസ്കൃതത്തിന്റെ പാരമ്പര്യം അവകാശപ്പെടാനില്ലാത്ത കീഴാളവിഭാഗങ്ങൾ ഉന്നയിച്ച പ്രാതിനിധ്യപ്രശ്നങ്ങൾ കൊണ്ടാണ് കവിഭാരത-കവിരാമായണ വിവാദങ്ങൾ മുഖ്യമായി മാറുന്നത്. പാരമ്പര്യമായി ലഭിച്ച സംസ്കൃതവിജ്ഞാനത്തോടൊപ്പം പാശ്ചാത്യ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടാനും ആ വീക്ഷണം പങ്കുവെയ്ക്കാനും കഴിഞ്ഞിരുന്ന മേൽജാതി ഹിന്ദുക്കളുടെ ഇടയിൽനിന്നും സാഹിത്യമണ്ഡലത്തിൽ എത്തിപ്പെട്ടവരായിരുന്നു ദിതീയാക്ഷരപ്രാസസംവാദത്തിൽ ഇടപെട്ടത്. കേരളത്തിന്റെ തെക്കെ അറ്റം മുതൽ വടക്ക് വരെയുള്ള മേൽപ്പറഞ്ഞ അക്കാലത്തെ മുഴുവൻ സാഹിത്യകാരൻ മാറും ബുദ്ധിജീവികളും ദേശാതിർത്തികൾക്കപ്പുറം ഒരു അഭിപ്രായരൂപവൽക്കരണം ഈ വിഷയത്തിൽ നടത്തിയിരുന്നു. ഏറ്റവും ദീർഘമായ ഒരു കാലയളവിൽ

(ഇരുപത് വർഷത്തോളം (1891-1912) പലപ്പോഴായി ആളിക്കത്തിക്കൊണ്ട് അത് നിലനിന്നു. തങ്ങളുടെ വാദങ്ങൾ സമർത്ഥിക്കാനും സാധൂകരിക്കാനുംവേണ്ടിയുള്ള ഇടപെടലുകൾക്കൊപ്പം നിരവധി സാഹിത്യകൃതികൾതന്നെ ഈ വിവാദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് രചിക്കപ്പെട്ടു.

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലുമായി രചിക്കപ്പെടുന്ന കാവ്യങ്ങൾക്ക് ഒരു പുതിയ കാവ്യയുക്തി ആരായുകയായിരുന്നു അവരിൽ പലരും. ഒരേസമയം തനി സംസ്കൃതമാതൃകകളിലും മണിപ്രവാളത്തിലും മലയാളത്തിലും, അക്കാലത്ത് രചനകൾ ഉണ്ടാകുന്നു. കേരളവർമ വലിയകോയിത്തമ്പുരാനും ഏ.ആർ.രാജരാജവർമയും, ഉള്ളൂരും, കെ.സി.കേശവപിള്ളയും അവരുടെ രചനകളിൽ ഈ ഭിന്നമാതൃകകൾ പലപ്പോഴായി സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ആധുനികതയെക്കുറിച്ചും പാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചും ഉള്ള അവരുടെ സന്നിഗ്ദ്ധതകളിൽ മലയാളഭാഷയേയും മലയാളകവിതയേയും പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയായിരുന്നു അവർ. അവരുടെ ഏതാണ്ടെല്ലാ രചനകളും ഈ സന്നിഗ്ദ്ധതയെ പേറുന്നുണ്ട്. സംസ്കൃതഇതിവൃത്തങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ഒരു പുതിയ ഇതിവൃത്തത്തെ സ്വീകരിച്ച ഏ.ആർ.രാജരാജവർമയുടെ 'ആംഗലസാമ്രാജ്യം' (1900) സംസ്കൃതത്തിലാണ് എഴുതപ്പെട്ടത്. ആ രചനയുടെ ഭാവുകത്വപരമായ മേന്മയാണ് തന്നെ ഏ.ആരിലേക്ക് അടുപ്പിച്ചതെന്ന് കുമാരനാശാൻ എഴുതുന്നുണ്ട്¹. ഈ കൃതിയെ മലയാളത്തിലേക്ക് കെ.സി.കേശവപിള്ള ഭാഷാന്തരം ചെയ്യുന്നതിന്റെയും യുക്തി ഇതാണ്. കോട്ടയത്ത് മലയാളമനോരമയിലും ഭാഷാപോഷിണിയിലും അക്കാലത്ത് നടന്നിരുന്ന കാവ്യരചനാമത്സരങ്ങൾ പൗരാണികേതിവൃത്തങ്ങൾ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതായി രുന്നപ്പോൾതന്നെ അതിൽനിന്ന് വിട്ടുമാറിയ ഉദാഹരണങ്ങൾ ആ സമയത്ത് ഉണ്ടായിത്തുടങ്ങുന്നു. കവി സമാജത്തിൽ പങ്കെടുത്തതിന്റെ വിശേഷങ്ങൾ പങ്കിടുന്ന കെ.സി.കേശവപിള്ളയുടെ 'കവിസമാജയാത്രാശതകം'² തദ്ദേശീയകാവ്യപാരമ്പര്യത്തിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ വിച്ഛേദം വരുന്നതിന്റെ അടയാളമാണ്. കവനകൗമുദി എന്ന കാവ്യമാസികയിൽ വന്നിരുന്ന ചെടിപ്പിക്കുന്ന പദ്യനിർമാണങ്ങളെ നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട് കെ.സി.കേശവപിള്ള³. അത്തരം പരിശ്രമങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള വിടുതിയാണ് 'മയൂരസന്ദേശം', (1894) 'മലയവിലാസം', (1895) 'ആസന്നമരണചിന്താശതകം' (1895) തുടങ്ങിയ കൃതികൾ കാഴ്ചവെയ്ക്കുന്നത്. അതിന്റെ പൂർത്തീകരണമായി വേണം 1907 ൽ പുറത്തുവന്ന കുമാരനാശാന്റെ 'വീണപൂവ്' എന്ന കാവ്യത്തെകാണാൻ. ഇത്തരം കവിതകളെ സാധ്യമാക്കുന്ന ഒരന്തരീക്ഷസൃഷ്ടിയുടെ വിക്ഷോഭങ്ങളാണ് ദിതീയാക്ഷരപ്രാസവിവാദത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചത്.

ആധുനികത/പാരമ്പര്യം/ ഇംഗ്ലീഷ്/ സംസ്കൃതം/ ദേശീയത/പ്രാദേശികത, തുടങ്ങി പല പ്രമേയങ്ങളെയും പ്രാസചർച്ചകൾ സ്പർശിക്കുന്നുണ്ട് വ്യത്യസ്ത തമഘഡങ്ങളിൽ കോളനി-ആധുനികത മുന്നോട്ടുവച്ച പരിഷ്കരണനടപടികൾ സാഹിത്യത്തിലും ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. കേരളീയഭാഷാ കവിതയിൽ കണ്ടുവരുന്നത് എന്ന അർത്ഥത്തിലും കേരളവർമയ്ക്ക് പ്രിയപ്പെട്ടത് എന്ന

അർഥത്തിലും ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തെ കേരളപ്രാസം എന്ന് ഏ.ആർ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. മലയാളകാവ്യഭാഷയിലെ പരിഷ്കരണത്തിന്റെ ആസന്ന സന്ദർഭം ഏ.ആർ.വിവരിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്.

വേഷഭൂഷാദികളെല്ലാം നിത്യമെന്നപോലെ പരിഷ്കരിച്ചുവരുന്ന ഇക്കാലത്തിൽ മലയാളികൾ സ്വന്തസമ്പ്രദായമുപേക്ഷിച്ച് യൂറോപ്യൻമാരുടെ വേഷം സ്വീകരിക്കാൻ തുടങ്ങിയിട്ടുള്ളതിനാൽ അവരുടെ കവിതാരീതിയിലും പുതിയമാതിരികൾ ആരംഭിക്കുന്നത് കാലഗതിക്ക് ഉചിതംതന്നെ.⁴

യൂറോപ്യൻ കവിതാരീതിയിൽ നിന്നും ലഭിച്ച അനുശീലനങ്ങൾ മലയാള കവിതയിൽ പ്രയോഗിക്കുന്നത് അതിന്റെ പുരോഗതിയ്ക്ക് അനിവാര്യമായി ഇവിടെ കരുതപ്പെടുന്നു. പ്രാസവിഷയം ഉന്നയിച്ച് രചിക്കപ്പെട്ട അജ്ഞാതകർ തൃക്കുമാൾ ആദ്യലേഖനം⁵ മുതൽ കെ.സി.കേശവപിള്ളയുടെ മലയാളസമാജത്തിലെ മുഖ്യപ്രഭാഷണംവരെ ആവർത്തിക്കുന്ന ഒരാശയമാണിത്.

മലയാളസാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾ പൊതുവായി പ്രാസവിരോധികളുടെ പക്ഷത്തുചേർന്നു എതിർഭാഗത്തെ യാഥാസ്ഥിതികരെന്ന് മുദ്രകുത്തുന്നവയാണ്. പ്രാസവിവാദത്തിലെ രണ്ടുപക്ഷങ്ങളിൽ ഏ.ആർ.രാജരാജവർമയെ മലയാളസാഹിത്യചരിത്രത്തിലെ ഏറ്റവും ഉല്പതിഷ്ണുവും വിപ്ലവകാരിയുമായി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ മറുവശത്ത് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ സംരക്ഷകനായും യാഥാസ്ഥിതികനായും കേരളവർമ ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു⁶. കേരളവർമയെ അനുകൂലിച്ചെഴുതിയ പഠനങ്ങൾപോലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതിക വീക്ഷണത്തെ ശരിവെയ്ക്കുന്നവയാണ്⁷.

ആധുനികമലയാളി സാഹിത്യസമൂഹത്തിന്റെ സമ്പർന്നാഭമുഖ്യം എപ്പോഴും വലിയ വിപ്ലവങ്ങളുടെ പിതൃത്വം തമ്പുരാക്കൻമാരിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാസവിവാദത്തിൽ പ്രതിദന്ദികളായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത് കേരളവർമ വലിയകോയിത്തമ്പുരാനും ഏ.ആർ.രാജരാജവർമയുമാണ്. എന്നാൽ പ്രാസവിവാദത്തിന്റെ മികച്ച അവതാരകരായിരുന്നത് ഉള്ളൂർ എസ്.പരമേശ്വരയ്യരും മഹാകവി കേശവപിള്ളയുമാണ്. അവരാകട്ടെ തമ്പുരാക്കൻമാരുടെ പ്രതിനിധികളായി ഇവിടെ മാറി. കേശവപിള്ള പ്രാസത്തിനെതിരായി എഴുതിയ നിരവധി ഖണ്ഡനവിമർശനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടും അവയൊന്നും നമ്മുടെ വിമർശനചരിത്രത്തിൽ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടില്ല. ഏ.ആറിന്റെ നിഴലിലായിപ്പോയി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഇടപെടലുകൾ. അമ്മാവനും മരുമകനും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ രൂപകാന്തകഭാഷ്യം നമ്മുടെ ആധുനികതയുടെ ലളിതമായ മനസ്സിലാക്കലുകളിൽ ഒന്നാണ്. മരുമക്കത്തായവും മക്കത്തായവും തമ്മിലുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലിൽ പരിഷ്കാരികളും പുരോഗമനവാദികളുമായത് മക്കത്തായികളാണ്. ഇത് നാം വിവാഹപരിഷ്കരണസംരംഭങ്ങളിൽ നേരത്തെ കണ്ടതാണ്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ട് ഒടുവിൽ കേരളത്തിലെ ആധുനിക സമ്പർന്ന ബുദ്ധിജീവി വിഭാഗം കേന്ദ്രീകരിച്ച മുഖ്യസംവാദം അതായിരുന്നു. അക്കാലത്തുണ്ടായ പ്രധാന നോവലുകൾ ഈ സംഘർഷത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നവയാണ്. ഇന്ദുലേഖയിലെ

മരുമകൻ തികഞ്ഞ ആധുനികനായിട്ടും ചത്തുമേനോനിലെ പരിഷ്കാരി വിവാഹനിയമത്തെ അനുകൂലിക്കുന്നില്ല. ഈ സന്നിഗ്ദ്ധത സവർണ ബുദ്ധി ജീവികൾ മുഴുവനും തന്നെ അക്കാലത്ത് അഭിമുഖീകരിക്കുന്നുണ്ട്. കാവ്യഭാഷാപരിഷ്കരണത്തിലും തെളിയുന്നത് അതിൽ പങ്കെടുത്തവരുടെ ഇത്തരം സംശയങ്ങളാണ്. അവർ അവരുടെതന്നെ നിലപാടുകളിൽ സന്നിഗ്ദ്ധരായിരുന്നു. എന്നാൽ കേരളവർമ വലിയകോയിത്തമ്പുരാനും അനുയായികളും ഒരു വശത്തും ഏ.ആർ.രാജരാജവർമയും അനുയായികളും മറുവശത്തും ആധുനികമലയാളകവിത എന്ന മഹിളയെ രക്ഷിക്കാൻ അണിനിരന്ന ഒരു യുദ്ധമായി അതിനെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രശ്നത്തെ സങ്കീർണ്ണമാക്കുന്നുണ്ട്. ഒപ്പം മലയാളകവിതയുടെ ലിംഗപദവി ഇവിടെ സവർണ സ്ത്രീയുടെതായി മാറുന്നുമുണ്ട്.

‘വാസന്തീമധുവാർന്ന വാക്കിനുസജാതീയ ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം

ചേർപ്പതു കൈരളീമഹിള തൻ മംഗല്യമാണെന്നോർക്കണം. ⁸

സവരവ്യഞ്ജനാക്ഷരങ്ങൾക്ക് ഐക്യരൂപം നൽകി രണ്ടാമത്തെ അക്ഷരത്തെ മിനുക്കിയെടുക്കാൻ (സജാതീയദിതീയാക്ഷരപ്രാസം) കേരളവർമകോയിത്തമ്പുരാൻ നൽകിയ നിർദ്ദേശമാണ് ഈ വിവാദത്തിൽ ഏറ്റവും എതിർക്കപ്പെട്ടത്.

പ്രാസവിമർശനങ്ങളിൽ മലയാളകവിതയെ പാശ്ചാത്യവൽക്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഒരു വിഭാഗം വീക്ഷിച്ചിരുന്നത്. ഷേക്സ്പിയർ, മിൽട്ടൺ, ടെന്നിസൺ തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യകവികളെ ഉദ്ധരിച്ച് അവരുടെ കൃതികൾ പ്രാസം ദീക്ഷിക്കുന്നില്ല എന്നായിരുന്നു പ്രധാനമായും കെ.സി.കേശവപിള്ളയുടെ വാദം⁹. കവിതയുടെ അർഥപുഷ്ടിക്ക് ഹാനി വരുത്തുന്ന പ്രാസനിഷ്കർഷയെ ഉപേക്ഷിക്കാതെ മലയാളകവിത ആധുനികവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടില്ല. ശബ്ദഭംഗി അർഥഭംഗിയെ കെടുത്തിക്കളയുന്നതാണ് പ്രാസനിഷ്കർഷയുടെ ദുഷ്ടം. പ്രാസവിവാദത്തിലെ രസകരമായ ഒരു കാര്യം പ്രാസത്തിന് അനുകൂലമായും പ്രതികൂലമായും വാദിച്ചവർ ആരും തന്നെ അർഥത്തെ തള്ളിക്കളഞ്ഞില്ല എന്നതാണ്. പ്രാസത്തിനുവേണ്ടി വാദിക്കുന്നവരും അർഥത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ വിട്ടുവീഴ്ച ചെയ്തിരുന്നില്ല. കവിതയിൽ ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം നിലനിർത്തണമെന്നും ഉപേക്ഷിക്കണമെന്നുമുള്ള രണ്ടുനിലപാടുകളാണ് അവിടെ ഉയർന്നുവന്നത്. പ്രാസപക്ഷപാതികളും വിരുദ്ധരും ഒരുപോലെ മറ്റു പ്രാസങ്ങളെ തരംപോലെ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതിനിടയിൽ നടന്ന മധ്യസ്ഥ ഇടപെടലുകളിൽ രണ്ടുകൂട്ടരും ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം സ്വീകരിച്ചും ഉപേക്ഷിച്ചും രചനകൾ നിർവഹിക്കുകയും ചെയ്തു. ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം ഉപേക്ഷിച്ച് ഏ.ആർ രചിച്ച ശ്ലോകങ്ങളിൽ ദിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തിലുള്ള തന്റെ വിപ്രതിപത്തി അറിയിച്ച് അതിനുപകരം താൻ വ്യത്യസ്തപ്രാസം നിയമേന പാലിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്ന് ആണയിടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്¹⁰. സംസ്കൃതകാവ്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പിൻബലത്തിലുള്ള ഒരു സംഗതി താൻ വിമർശവിയേയമാക്കുന്ന രൂപപരമായ വിഷയത്തിലാണെങ്കിലും പിന്തുടരുകയും ഭാഷാ

കവിതയിൽ പിൽക്കാലത്തു കടന്നുവന്ന അത്തരം ഒരു സവിശേഷതയെ നിഷ്കരണം വെട്ടിമാറ്റുകയും ചെയ്യുന്നതിന് അദ്ദേഹത്തിന് പ്രയാസം നേരിടുന്നില്ല. സംസ്കൃതം നൽകുന്ന പ്രാമാണികതയാണ് അവിടെ ആധുനികതയെ സാധൂകരിക്കുന്നതിന് ഏ.ആറിന് തുണയാകുന്നത്.

പാരമ്പര്യം/ആധുനികത

പാരമ്പര്യത്തിനെതിരെ നിലക്കുന്ന ആധുനികതയുടെ വാഴ്ത്തായി പ്രാസ വിവാദത്തിൽ ഏ.ആർ.രാജരാജവർമ്മയുടെ നിലപാടുകൾ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്¹¹. പ്രാസവിവാദത്തിൽ പങ്കെടുത്ത കവികളും നിരൂപകരും പൊതുവായി ആധുനികതയെ അഭിമുഖീകരിച്ചവരും അതിൽ ഉഭയമന:സ്ഥിതി ഉള്ളവരും ആയിരുന്നു. പാരമ്പര്യത്തിനും ആധുനികതയ്ക്കുമിടയിലാണ് അവരുടെ രചനാജീവിതം ആകെതന്നെ. ഏ.ആർ.രാജരാജവർമ്മയെ ആധുനികനാക്കുന്ന അതേ ഘടകങ്ങൾ കേരളവർമ്മയെയും കെ.സി.കേശവപിള്ളയെയും ഉള്ളൂരിനെയും ആധുനികരാക്കുന്നുണ്ട്. പാരമ്പര്യവാദിയായി വിലയിരുത്താൻ പാകത്തിലുള്ള ഇടപെടലുകളും അവരുടെ ജീവിതത്തിൽ സുലഭമായിട്ടുണ്ട്. അവർ സംസ്കൃതവിദ്യാഭ്യാസപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും നേരിട്ട് ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് എത്തിയവരാണ്. ഏ.ആറിൽ നിന്നും കേരളവർമ്മയിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു സാഹചര്യം പറയാനുള്ളത് കെ.സി.കേശവപിള്ളയ്ക്കു മാത്രമാണ്. ഔദ്യോഗികബിരുദങ്ങളോ ഇംഗ്ലീഷ് പഠനമോ കേരളവർമ്മയുടെയോ ഏ.ആറിന്റെയോ അളവിൽ അദ്ദേഹത്തിന് ലഭിച്ചിട്ടില്ല. കേരളവർമ്മയും ഉള്ളൂരും ഏ.ആറും ഉപരിവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയവരും വിശേഷമായ ഡിഗ്രികൾ സ്വന്തമാക്കിയവരുമായിരുന്നു. അഞ്ചാംതരംവരെയായിരുന്നു കെ.സിയുടെ ഔദ്യോഗികവിദ്യാഭ്യാസം. സ്വപരിശ്രമത്താൽ അല്പം ഇംഗ്ലീഷ് പരിചയമുണ്ട് എന്നല്ലാതെ ഇംഗ്ലീഷ് പ്രാഗത്ഭ്യത്തിൽ കേരളവർമ്മ, ഏ.ആർ.ഉള്ളൂർ എന്നിവരുമായി തുല്യത അദ്ദേഹത്തിന് ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഔദ്യോഗികബിരുദങ്ങളുടെ അഭാവം തന്റെ സാഹിത്യനിലപാടുകളെ കുറച്ചുകാണിക്കുന്നുണ്ടോ എന്ന സംശയം അദ്ദേഹം ഡയറിക്കുറിപ്പുകളിൽ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്¹². പ്രാസവിവാദത്തിൽ കെ.സിയുടെ നിലപാടുകളെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് ഉള്ളൂർ എഴുതിയ മറുപടിയിലും കെ.സിയുടെ ഇംഗ്ലീഷ് പാണ്ഡിത്യത്തെ പരിഹസിക്കുന്നുണ്ട്. ¹³ തിരുവനന്തപുരത്ത് മലയാളസമാജത്തിന്റെ സമ്മേളനത്തിൽ കേരളവർമ്മയെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് കെ.സി.നടത്തിയ പ്രഭാഷണത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യത്തിലെ അതികായൻമാരെത്തന്നെയാണ് ഉദ്ധരിക്കുന്നത്. ഏതാനും പാശ്ചാത്യകവിതകൾ തർജ്ജമ ചെയ്ത് ‘മാനസോല്ലാസം’ എന്ന പേരിൽ അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നുമുണ്ട്. തിരുവനന്തപുരത്ത് എത്തുന്നതുവരെ ഭാഗവതവും രാമായണവും വീടുകൾ കയറി ആലപിക്കുകയും സംഗീതനാടകങ്ങൾ എഴുതുകയും ചെയ്തിരുന്ന ഒരു വ്യക്തിയാണ് ഒരു ക്യാണ്ടം ജംപിലൂടെ ആധുനികകവിത സംബന്ധിച്ച ഒരു സാഹിത്യദർശനം ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്¹⁴ മാത്രമല്ല കോട്ടയത്ത്

മലയാളമനോരമ നടത്തിയ കവിതാപരീക്ഷകളിൽ ‘ലക്ഷ്മീകല്യാണം’ പോലുള്ള രചനകളിലൂടെ ശ്രദ്ധേയനായ അദ്ദേഹം ദ്രുതകവനത്തിൽ കൂത്തിക്കൂട്ടർത്തന്യുരാനെയാണ് രണ്ടാം സ്ഥാനക്കാരനാക്കുന്നത്.

കെ.സി.കേശവപിള്ളയും കേരളവർമ്മയും ഏ.ആറും അക്കാലത്ത് പൊതുവായി ചെയ്യുന്ന ഒരു കാര്യം സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിന് നൽകുന്ന സംഭാവനയാണ്. സ്വന്തം കൃതികളിലൂടെയും തർജമയിലൂടെയും അവരെല്ലാം സംസ്കൃതസാഹിത്യവ്യവഹാരത്തിന് തുടർച്ചയുണ്ടാക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യആധുനികതയെ ആദ്യം അവർ സംസ്കൃതത്തിലേക്കാണ് എത്തിക്കുന്നത്. സംസ്കൃതമോ മലയാളമോ ഏതാണ് തങ്ങളുടെ ഭാവി രചനാമാധ്യമം എന്ന കാര്യത്തിലുള്ള സംശയം പൂർണ്ണമായും അപ്പോൾ അവസാനിച്ചിരുന്നില്ല. തന്റെ ഇരുപത്തിമൂന്ന് രചനകൾ ഏ.ആർ.നിർവഹിച്ചിരിക്കുന്നത് സംസ്കൃതത്തിലാണ്. പിന്നീട് ഏ.ആറിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ നാം കാണുന്ന നവീനതയെ സംസ്കൃതത്തിൽ ആദ്യമെത്തിച്ച കൃതിയാണ് *ആംഗലസാമ്രാജ്യം*. സംസ്കൃതം, മണിപ്രവാളം, മലയാളം എന്നൊരു ക്രമം അവരുടെ സാഹിത്യസാമൂഹിക ഇടപെടലുകൾക്ക് കൽപിക്കാൻ കഴിയും. പരമ്പരാഗതവും സംസ്കൃതത്തിലുള്ളതുമായ നിരവധി രചനകൾക്കൊടുവിലാണ് കെ.സി.ആസന്നമരണചിന്താശതകം-ത്തിലെത്തുന്നത്. അത് ദിതീയാക്ഷരപ്രാസനിബദ്ധവുമാണ്. പാരമ്പര്യത്തെ മറികടക്കാൻ കെ.സി.നടത്തിയ ധീരമായ ശ്രമങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഡയറിക്കുറിപ്പുകൾ പറയുന്നുണ്ട്¹⁵.

കേരളവർമ്മ ആധുനികമലയാളസാഹിത്യം സംബന്ധിച്ച് എത്ര ആധുനികമായ കാഴ്ചപ്പാടാണ് പുലർത്തിയിരുന്നത് എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗദ്യ/പദ്യപാഠാവലികൾ പരിശോധിച്ചാൽ വ്യക്തമാകും. ഗുണ്ടർട്ടിന്റെയും മറ്റും ഗദ്യരചനകൾ പദ്യവും ഗദ്യവും ഇടകലർന്നതായിരുന്നെങ്കിൽ മിഷനറിഗദ്യത്തിന്റെ പരിമിതികൾ മറികടന്നതും ലളിതവും ആധുനികവുമായ ഗദ്യമാതൃകകളാണ് കേരളവർമ്മ മുന്നോട്ടുവച്ചത്. ശാസ്ത്രചരിത്രവിഷയങ്ങളും നോവലും ബാലസാഹിത്യവും നായാട്ടുവിവരണവും വരെ അദ്ദേഹം രചിക്കുന്നുണ്ട്. പാഠപുസ്തകസമിതിയുടെ അധ്യക്ഷൻ എന്ന നിലയിൽ അക്കാലത്ത് ഏറ്റവും ആധുനികമായ ഒരു പദ്ധതി രൂപരേഖയാണ് അദ്ദേഹം ഉണ്ടാക്കുന്നത്. 1882-ൽ അദ്ദേഹം ‘അക്ബർ’ തർജമചെയ്യാൻ തുടങ്ങുന്നുണ്ട്. ആ വിവർത്തനം വൈകിയതുകൊണ്ടാണ് മലയാളത്തിലെ ആദ്യനോവൽ അന്ന് ചതുർമനോനിലൂടെയും മറ്റും പിറന്നത്. മാത്രമല്ല ആ വിവർത്തനത്തിൽ അതിന്റെ പരിമിതിയായി പറയാറുള്ള മണിപ്രവാള ഭാഷ ആകൃതി ആദ്യത്തം പുലർത്തുന്നില്ല. അതിലളിതമായ ഭാഗങ്ങൾ ആ നോവൽ വിവർത്തനത്തിന്റെ മറ്റു ഭാഗങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല അതിന്റെ വായനക്കാരൻ വിശാഖം തിരുനാൾ രാജാവാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആവശ്യപ്രകാരമാണ് കേരളവർമ്മ അത് വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നത്¹⁶. ഒരു പാശ്ചാത്യകൃതിയുടെ തർജമ എന്നതുമാത്രമല്ല തർജമ എന്ന പ്രക്രിയയെ തന്നെ ഒരാധുനികപദ്ധതിയാക്കി അന്നത്തെ ബുദ്ധിജീവികൾ ഏറ്റെടുത്തിരുന്നു. കേരളവർമ്മയുടെ ‘ശാകുന്തളം തർജമ’ പ്രാസവിവാദം

കൊണ്ടുകയറിയ ഒരു മേഖലയാക്കി വിവർത്തനത്തെ മാറ്റി.

ചതുരമേനോനോടുള്ള കേരളവർമ്മയുടെ സൗഹൃദം തുടങ്ങുന്നത് ഇന്ദുലേഖയുടെ വായനാനുഭവത്തെതുടർന്നാണ്. രണ്ടുപേരും തമ്മിലുള്ള അഗാധമായ സൗഹൃദം കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന ആധുനികസാഹിത്യപൊതു മണ്ഡലത്തിന്റെ സവിശേഷസ്വഭാവത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. വർഷത്തോളം നീണ്ടുനിന്ന ഗാഢസൗഹൃദത്തിൽ മരണംവരെ അവർ നേരിൽ കാണുന്നില്ല. കത്തുകളായിരുന്നു അവരുടെ വിനിമയമാർഗം. 'മയൂരസന്ദേശം' മംഗലാപുരത്തുവെച്ച് അച്ചടിപ്പിക്കുന്നത് ചതുരമേനോനാണ്. 'അമരുകശതകം' മേനോന്റെ ആവശ്യാർഥമാണ് കേരളവർമ്മ തർജ്ജമ ചെയ്യുന്നത്. ഇന്ദുലേഖയുടെ വിവർത്തനത്തിന് ആധാരമായ ബേക്കൻസ് ഫീൽഡിന്റെ 'ഹെന്റീറ്റുടെമ്പിൾ' മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യാനും ഇന്ദുലേഖതന്നെയും സംസ്കൃതത്തിലാക്കാനും അദ്ദേഹം പദ്ധതിയിട്ടിരുന്നു.¹⁷ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പാഠാവലികളാണ് ആധുനികമലയാളഭാഷാസാഹിത്യം എന്ന സങ്കല്പത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ പ്രധാന ശക്തി. പദ്യപാഠാവലികളിൽ കൃഷ്ണഗാഥ മുതൽക്കുള്ള കാവ്യഭാഗങ്ങൾ ഓരോ ക്ലാസ്സുകൾക്കും വ്യത്യസ്ത അനുപാതത്തിൽ അദ്ദേഹം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രിയപ്പെട്ടവരായി പുതിയ കാലത്ത് ഉള്ളൂരും വള്ളത്തോളും അടക്കം നിരവധിപേർ ഉണ്ടായിരിക്കെ കവിതയുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഇടം അദ്ദേഹം അനുവദിച്ചിരിക്കുന്നത് മഹാകവി കുമാരനാശാനാണ്¹⁸. ചെറുശ്ശേരി, എഴുത്തച്ഛൻ, കൃഷ്ണൻ നമ്പ്യാർ, ഉണ്ണായിവാര്യാർ, ഇരയിമ്മൻതമ്പി തുടങ്ങിയവരുടെ കാവ്യഭാഗങ്ങളിൽ നിന്ന് കേരളവർമ്മ തെരഞ്ഞെടുത്തത് മാറി വരുന്ന കാലത്തിന്റെ അഭിരുചിയുമായി ചേർന്നുപോകുന്ന കാല്പനികവും സൗന്ദര്യാത്മകവുമായ ഭാഗങ്ങളാണ്. ആധുനികവും കാല്പനികവുമായ ഒരു ഭാവുകത രൂപപ്പെട്ടുവരുന്നതും അതിനുകൂന്ന ഒരു കാനോനീകരണം കവിതകളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ പാലിക്കപ്പെട്ടതും പ്രാസവിവാദത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പ്രധാനമാണ്. നളിനിയുടെ അവതരികയിലൂടെ ഏ.ആർ.പ്രതിഷ്ഠാപിച്ച കുമാരനാശാനെ തന്റെ പദ്യപാഠാവലികളിലൂടെ കേരളവർമ്മ മുന്നേ തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. കാവ്യത്തിലെ ഭാവരുപചർച്ചകളിൽ ഏ.ആറിന്റെ അർഥവാദത്തിനൊപ്പം നിന്ന കുമാരനാശാൻ പക്ഷേ ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം തന്റെ കവിതയിൽ ഉപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. അപവാദങ്ങളുടെങ്കിലും മലയാള കവിതയുടെ പിൻക്കാലചരിത്രം ദിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തെ നിലനിർത്തുകയാണ് ചെയ്തത്. ആധുനികപുർവ്വമായ മലയാളഭാഷാകവിതയിൽ അതിന്റെ മുൻകാലത്ത് എന്നതുപോലെ.

ആധുനികമലയാളഭാഷയ്ക്ക് നിരവധി അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങളിലൂടെ ആധുനികമായ അടിസ്ഥാനം നൽകിയ പണ്ഡിതനാണ് ഏ.ആർ. രാജരാജവർമ്മ രാജകുടുംബാംഗങ്ങളിൽനിന്ന് ആദ്യമായി ഗവൺമെന്റ് ജോലി നേടിയ വ്യക്തിയാണ് അദ്ദേഹം. പാരമ്പര്യത്തിനെതിരെ നിലകൊള്ളുന്ന നിരവധി വ്യക്തിജീവിതസന്ദർഭങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിലുണ്ട്. മലയാളഭാഷയിൽ രചനകൾ നടത്തുന്നത് മോശമായി കരുതപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു കാലത്ത്, മലയാളഭാഷയിൽ

രചനകൾ നിർവഹിച്ചാൽ ലഭിക്കുന്ന കീഴായ്മ അബോധത്തിലുള്ളതുകൊണ്ടാവാം തന്റെ ആദ്യകാലകൃതികൾ സംസ്കൃതത്തിൽ നിർവഹിക്കുവാൻ അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. കവിതയിൽ *മലയവിലാസം* മാത്രമേ അദ്ദേഹം മലയാളത്തിൽ രചിച്ചിട്ടുള്ളൂ. ആധുനികമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് സാമൂഹിക സാഹിത്യമണ്ഡലങ്ങളിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയിരുന്ന അദ്ദേഹം അവ ആദ്യം പ്രയോഗിക്കുന്നത് സംസ്കൃതസാഹിത്യത്തിലാണ്. 'ആംഗലസാമ്രാജ്യം' അതിന് ഉദാഹരണമാണ്. കേരളപാണിനീയത്തിന്റെ ആദ്യപതിപ്പും (1896) രണ്ടാം പതിപ്പും (1917) തമ്മിലെ അന്തരം വ്യാകരണസംബന്ധിയായി സംസ്കൃതത്തിന്റെ പ്രഭാവത്തിൽ നിന്നും മുക്തമായി ആധുനികമായ ഒരടിസ്ഥാനത്തിൽ മലയാളഭാഷയെ സമീപിക്കാൻ നടത്തിയ ശ്രമമാണ്. നമ്മുടെ വ്യാകരണത്തിലെ ആധുനികത ഏ ആറിലൂടെയാണ് സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. തമിഴിൽനിന്നും മുക്തമായ ഒരു ഭാഷാഭേദമായ കേരളപാണിനീയത്തിന്റെ രണ്ടാം പതിപ്പിന് അടിത്തറയായി വർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. തമിഴ്വേരുകളുടെ നിരാസം വ്യാകരണത്തിൽ മാത്രമല്ല പ്രാസവാദത്തിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നത് പിന്നീട് കാണാം. സംസ്കൃതത്തിലും ഇംഗ്ലീഷിലുംനിന്ന് ആധുനികമായ ഒരു അടിത്തറ മലയാളത്തിന് സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷാചിന്തകളിൽ കാണുന്നത്. കോളേജുകളിൽ ആദ്യമായി മലയാളസമാജം ആരംഭിച്ച് ഭാഷാസാഹിത്യത്തിന്റെ അക്കാദമിക് ചർച്ചകൾക്ക് അദ്ദേഹം സ്ഥിരവേദി ഉണ്ടാക്കി. പ്രാസവിവാദം അതിന്റെ മുൻപന്യത്തിൽ മാറ്റുരയ്ക്കപ്പെട്ടത് ഈ വേദിയിൽ കേരളവർമയുടെ സാന്നിധ്യത്തിലായിരുന്നു.

ഇംഗ്ലീഷ് ഓഫീസർമാരുമായുള്ള ചങ്ങാത്തവും ഇംഗ്ലീഷ്സംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വാധീനവും മൂലം അവരുടെ മാതൃകയിൽ മല്ലയുദ്ധവും കുതിരസവാരിയും ലക്ഷ്യം തെറ്റാതെ വെടിവെയ്ക്കലും കേരളവർമ അഭ്യസിക്കുന്നുണ്ട്¹⁹. ഇംഗ്ലീഷ് സംസ്കാരത്തിന്റെ പരിചയത്തിൽ ടെന്നീസ് പോലുള്ള കളികളിൽ ഏ.ആറും വ്യാപൃതനാകുന്നുണ്ട്. കേരളവർമയുടെ ശാകുന്തളം തർജ്ജമ പരിഷ്കരിക്കുന്നതിനെച്ചൊല്ലിയുണ്ടായ ശാകുന്തളവിവാദത്തിൽ താൻ ടെന്നീസ് കളിക്കുമ്പോൾ പോലും ശാകുന്തളരംഗങ്ങളാണ് മനസ്സിലുണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് ഏ.ആർ എഴുതുന്നുണ്ട്²⁰. കോളനി-ആധുനികത സൃഷ്ടിച്ച സാംസ്കാരികപരിസരം നമ്മുടെ സാഹിത്യവ്യവഹാരത്തെത്തന്നെ അക്കാലത്ത് പുതുക്കിപ്പണിഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുകയായിരുന്നു.

സംസ്കൃതം/മലയാളം

പ്രാസവാദചർച്ചകളിൽ ഉൾപ്പെട്ടവരും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിനൊടുവിൽ സാഹിത്യമണ്ഡലത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചവരുമായ ബുദ്ധിജീവികൾ ഒന്നിലധികം ഭാഷകളിൽ നിഷ്ണാതരും മുഖ്യമായും സംസ്കൃതത്തിലും മലയാളത്തിലും ഒരു പോലെ ശോഭിച്ചവരുമായിരുന്നു. സംസ്കൃതസാഹിത്യരൂപങ്ങളായിരുന്നു അവരുടെ ആദ്യകാലമാതൃകകൾ. പാരമ്പര്യമായും ആധുനികമായുമുള്ള

സംസ്കൃതപഠനസാഹചര്യങ്ങൾ അവർ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. പാണ്ഡിത്യത്തിന്റെയും സാഹിത്യപ്രവർത്തനത്തിനുള്ള അധികാരത്തിന്റെയും തോത് നിർണ്ണയിച്ചിരുന്നത് സംസ്കൃതവ്യുൽപ്പത്തിയായിരുന്നു. ആദ്യകാലത്ത് താൻ ഏ.ആർ.രാജരാജവർമ്മയെ പരിഗണിക്കാതിരുന്നതിന്റെ കാരണമായി കുമാരനാശാൻ പറയുന്നത് അദ്ദേഹം പാരമ്പര്യമായല്ല അക്കാദമികളിൽനിന്നാണ് സംസ്കൃതം പഠിച്ചത് എന്നതാണ്²¹. സംസ്കൃതത്തിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള കാവ്യനാടകാദിരൂപങ്ങളെല്ലാം തന്നെ അവർ സംസ്കൃതത്തിലും മലയാളത്തിലും എടുത്തുപയോഗിച്ചു. കേരളവർമ്മ, ഏ.ആർ, കെ.സി.കേശവപിള്ള, ഉള്ളൂർ തുടങ്ങിയവർ ആധുനികമലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ വക്താക്കളായതുപോലെ മേൽപറഞ്ഞ കാവ്യരൂപങ്ങളുടെയും അവ പ്രക്ഷേപിച്ച ആശയങ്ങളുടെയും വക്താക്കളായിരുന്നു. ആധുനികമായ സാഹിത്യലാവണ്യഭാവുകതയിൽ പിൽക്കാലത്ത് അത് അരോചകമായെങ്കിലും അക്കാലത്ത് അവയെല്ലാം വ്യാപകമായി ആസ്വദിക്കപ്പെട്ടവയായിരുന്നു.

നവീനമായ മലയാള ഭാവുകതയിന്റെ പിതൃത്വമാണ് സാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾ ഏ.ആറിനുമ്പ്പെടുത്തുന്നത്. രാജരാജന്റെ മാറ്റൊലിയായി അവ മലയാളവിമർശനത്തെ മനസ്സിലാക്കി. യാഥാസ്ഥിതികതയിന്റെ വക്താവായി മാത്രം കേരളവർമ്മ വിലയിരുത്തപ്പെട്ടു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകളുടെ വൈപുല്യവും സാഹിത്യപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലവും ഇത്തരം സമീപനങ്ങളെ പ്രതിസന്ധിയിലാക്കുന്നുണ്ട്. പദ്യപാഠാവലികളിലെ കവിതകളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിൽ നാം കാണുക യാഥാസ്ഥിതികവും സംസ്കൃതപക്ഷപാതിയുമായ ഒരു പണ്ഡിതനെയല്ല. ആധുനികമായ കാവ്യസാഹിത്യചരിത്രങ്ങൾ രചിക്കപ്പെടുന്നതിനുമുമ്പ് പാഠാവലികളിലൂടെ മലയാളകാവ്യചരിത്രസംബന്ധിയായ ഒരു രൂപരേഖ അദ്ദേഹം നിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. ചെറുശ്ശേരി മുതൽ ആശാൻവരെയുള്ള പിൽക്കാല മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ ഒരു രേഖീയചരിത്രം അവ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നു. ആധുനികപൂർവ്വമായ ഒരു പ്രഭവത്തിൽ നിന്ന് മലയാളകവിതയുടെ പരിണാമം അവ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. നിയോക്ലാസിസം എന്ന് വ്യാഖ്യാനപ്പെട്ട സംസ്കൃതകാവ്യരൂപങ്ങളുടെ സമകാലികമായ ആവർത്തനങ്ങളിൽ കാണാത്ത ഒരു തരം ലാവണ്യബോധം ഇവയുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പുകളിൽ കേരളവർമ്മ പുലർത്തുന്നു. ഇരയിമ്മൻതമ്പിയുടെ 'കീചകവധ'ത്തിൽ നിന്നും 'ക്ഷോണീന്ദ്രപത്നിയുടെ 'വാണിംനിശമ്യ' എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഭാഗമാണ് അദ്ദേഹം പാഠാവലിയിൽ എടുത്തുചേർത്തത്. അതുപോലെ എഴുത്തച്ഛന്റെയും കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരുടെയും കവിതകളിൽനിന്ന് ഉയർന്നുവരുന്ന ഒരു ഭാവുകതയിന് ഇണങ്ങുന്ന കവിതകളാണ് തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ടത്. സമകാലീനകവികളിൽ മുൻതൂക്കം ആശാൻ നല്കുക മാത്രമല്ല ആംഗലേയകവികളുടെ കൂട്ടത്തിലുള്ള ഒരു മഹാകവിയായി ആശാനെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നതും പദ്യപാഠാവലിയിൽ കാണാം²². ആശാന്റെ നവീനത്വം ഏ.ആറിന്റെ ഒരു പുതിയ കണ്ടുപിടിത്തമല്ല. റൊമാന്റിക് എന്ന് പിന്നീട് പേരുചൊല്ലി വിളിച്ച ഒരു സാഹിത്യപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ രൂപപ്പെടൽ കേരളവർമ്മയുടെ കാലത്ത് ശക്തിപ്പെട്ടുവരുന്നത് ഇത്തരം

നിലപാടുകളിൽ കാണാം. കെ.സി.കേശവപിള്ളയും ഉള്ളൂരും ഏ.ആറും അഭിമുഖീകരിച്ചത് ഈ പ്രതിസന്ധി ഘട്ടത്തെയാണ്. 'മയൂരസന്ദേശവും' 'ആസന്നമരണചിന്താശതകവും' 'മലയവിലാസവും' അവരുടെ ആദ്യകാലകൃതികളിൽനിന്നും അവരുടെ ആശീർവാദത്തോടെ മലയാളമനോരമയിലും പിന്നീട് കവിസമാജത്തിലും നടന്ന കവിതാമത്സരങ്ങളുടെ സ്വഭാവത്തിൽനിന്നും വിഷയത്തിൽനിന്നും തുലോം വ്യത്യസ്തമാകുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. യാത്ര, മരണം, വിരഹം തുടങ്ങിയ പുതിയ പ്രമേയങ്ങളാണ് അവയിൽ കടന്നുവരുന്നത്.

പ്രാസവാദം ആധുനികമായ ഒരു കാവ്യദർശനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണമായിരുന്നു. പ്രാസത്തിനുവേണ്ടി നിലകൊണ്ടവരും എതിർത്തവരും ഒരു പോലെ ആധുനികരായിരുന്നു. അതേസമയം പാരമ്പര്യവാദികളുമായിരുന്നു. വ്യത്യസ്തമണ്ഡലങ്ങളിൽ അവർ വിരുദ്ധനിലപാടുകളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാസവാദികൾ പ്രാസത്തിനുവേണ്ടിയും പ്രാസവിരോധികൾ അർത്ഥത്തിനുവേണ്ടിയും വ്യാഖ്യാനിച്ചത് 'കാവ്യസൗന്ദര്യം' എന്ന പുതിയ ഉപാധിയെ മുൻനിർത്തിയായിരുന്നു. പ്രാസവിഷയത്തിൽ കേരളവർമയും ഏ-ആറും ഒത്തുതീർപ്പിലെത്തിയ മധ്യസ്ഥവിധി ഇത് ശരിവെയ്ക്കുന്നുണ്ട്. കവിയുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു കവി തന്റെ കവിയുടെ രൂപത്തെ ഒരിക്കലും അപ്രസക്തമായി കാണുകയില്ല എന്ന് എം.എൻ.വിജയൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്²³.

മലയാളഭാഷയിലും സാഹിത്യത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ദേശീയതാ സങ്കല്പം പ്രാസവാദത്തിൽ ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ട്. തമിഴ് വേരുകളുടെ മുറിച്ചുമാറ്റൽ വ്യത്യസ്തവ്യവഹാരങ്ങളുടെ അബോധത്തിൽ അന്ന് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തെ മലയാളഭാഷാകവിതയിൽമാത്രം കണ്ടുവരുന്ന ഒന്നായതിനാൽ ചെറുശ്ശേരി, എഴുത്തച്ഛൻ, കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർ തുടങ്ങി മലയാളത്തിലെ പൂർവ്വികരായ ഭാഷാകവികൾ അവരുടെ കവിതകളിലൂടെ രൂപപ്പെടുത്തിയ ഒരു സവിശേഷതയായാണ് പ്രാസാനുകൂലികൾ വിലയിരുത്തിയത്. സംസ്കൃതവഴികളിൽ സഞ്ചരിച്ചവർ വ്യത്യസ്തപ്രാസമാണ് പകരം പ്രയോഗിച്ചിരുന്നത്. സംസ്കൃതകൃതികളിൽ കണ്ടുവരുന്ന ശബ്ദാലങ്കാരസവിശേഷതകൾ ആയിരുന്നെങ്കിൽ ദ്വിതീയാക്ഷരപ്രാസം ഇത്രമാത്രം എതിർക്കപ്പെട്ടില്ലായിരുന്നു. ആധികാരികമായ സംസ്കൃതഗ്രന്ഥങ്ങൾ പാലിച്ചിരുന്ന നിയമങ്ങൾ അവരെല്ലാം നിയമേന അനുസരിക്കുന്നവരായിരുന്നു. ആധുനികാർത്ഥത്തിലുള്ള ഒരു ഭാഷയായും സാഹിത്യഭാഷയായും മലയാളം രൂപപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നപ്പോൾ അതിനെ അവർ വിവക്ഷിച്ചതരത്തിൽ ആധുനികമാക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഓരോരുത്തരും നടത്തിയത്. മലയാളഭാഷയുടെ വികാസത്തിൽ പരിഷ്കാരമില്ലാത്ത കാലത്തെ ഒരടയാളമായാണ് പ്രാസത്തെ ഏ.ആറും കെ.സി.യും വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ഭാഷ വികസിച്ചുവരുന്ന ഒരുഘട്ടത്തിൽ അത് ഉപേക്ഷിക്കാവുന്നതാണ്. കേരളവർമ സംസ്കൃതകാവ്യങ്ങളുടെ വിവർത്തനത്തിൽ പ്രാസം അനുവർത്തിക്കുന്നത് ഏ.ആറിനെപ്പോലുള്ളവർക്ക് അംഗീകരിക്കാൻ

കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. കേരളത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്ന പുതിയ കവിതകൾക്കും കാവ്യമാതൃകകൾക്കും തീർച്ചയായും പഴയതരത്തിലുള്ള മീറേഴ്സ് (metres) മാറേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. പ്രാസവിരോധികൾ മുഖ്യമായും കെ.സി. കേശവപിള്ളയും ഏ.ആറും പാശ്ചാത്യകവിതകളെയാണ് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ മാതൃകയാക്കാൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. കാല്പനികഭാവുകതത്തിനിണങ്ങുന്ന പാശ്ചാത്യകവികളുടെ ഒരു കാനോനതന്നെ കെ.സി.കേശവപിള്ള ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം പഴയമട്ടിൽ കവിതയിൽ തുടരുന്ന രൂപപരത ശബ്ദാലങ്കാരങ്ങൾ എന്നിവയെ തീർത്തും എതിർക്കുവാനവർക്ക് കഴിഞ്ഞതുമില്ല. ആധുനികതയെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതിൽ പ്രാസാനുകൂലികളും പ്രാസവിരോധികളും അകപ്പെട്ട വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ പ്രാസവിവാദം പ്രകടമാക്കുന്നുണ്ട്. ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം പോലെ ഭാഷാകവിതയിൽ മാത്രം കാണുന്ന പ്രത്യേകതകളല്ലാതെ പടിഞ്ഞാറൻ പാരമ്പര്യത്തിലോ സംസ്കൃതപാരമ്പര്യത്തിലോ ഉള്ള ശബ്ദാലങ്കാരസവിശേഷതകൾ അവിടെ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നില്ല.

പ്രാസവിവാദം മലയാളത്തിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട പല രചനകൾക്കും നിമിത്തമായി. 'ഉമാകേരളവും' 'കേശവീയവും' അതാത് വീക്ഷണങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാനെഴുതപ്പെട്ടതാണ്. കേരളവർമ പ്രാസം ഉപേക്ഷിച്ച് ദൈവയോഗം എന്ന കാവ്യം രചിക്കുന്നത് ഒരു മധ്യസ്ഥശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഈ വിവാദത്തിൽ ഏ.ആറിന്റെ ഒപ്പം നിന്നെങ്കിലും കുമാരനാശാൻ തന്റെ ഒരു കവിതയിലും ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം ഉപേക്ഷിച്ചില്ല. പ്രാസവിവാദത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നതിനു മുൻപാണ് കെ.സി.അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും മികച്ച കൃതിയായ 'ആസന്നമരണചിന്താശതകം' എഴുതിയത്. അത് ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം ദീക്ഷിച്ച ഒരു രചനയുമാണ്. മലയാള കവിതയുടെ പിൻക്കാലചരിത്രവും ദിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തെ അനുകൂലിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രാസവിവാദമോ സാഹിത്യസംബന്ധിയായി അക്കാലത്തുയർന്നുവന്ന മറ്റു ചിന്തകളോ കേരളത്തിൽ മാത്രം നടന്ന ഒറ്റപ്പെട്ട സംഭവമോ സംവാദമോ ആയിരുന്നില്ല. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിൽ ഇന്ത്യയിൽ ആധുനികബുദ്ധിജീവിവിഭാഗം രൂപപ്പെട്ടു വരുന്നതുതന്നെ ഈ മട്ടിൽ വ്യത്യസ്തമണ്ഡലങ്ങളിൽ പരിഷ്കരണമെന്ന ആധുനികപദ്ധതിയെ ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ടാണ്. സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ആധുനികതയുടെ അളവുകോലായി വ്യത്യസ്തമാനകങ്ങൾ (metres) അവർ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. ബംഗാളിൽ സതിയുടെ നിരോധനംതൊട്ട് കേരളത്തിൽ വിവാഹപരിഷ്കരണംവരെ (1896) നീളുന്ന ആധുനികതാവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഇന്ത്യയിലെ പ്രാദേശികസമൂഹങ്ങൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളായവുകളിൽ പ്രതികരിക്കുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിൽ കാവ്യവ്യവഹാരങ്ങളുടെ പരിഷ്കരണത്തിൽ പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയുടെ മാനകം അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് പ്രാസവിവാദത്തിൽ കണ്ടത്. കെ.സി.കേശവപിള്ളയുടെ ഖണ്ഡനവിമർശത്തിൽ പാശ്ചാത്യകവികളിൽ ആരുംതന്നെ ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം അനുവർത്തിക്കുന്നില്ല എന്ന് വാദിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷ് സമ്പർക്കത്തിൽ മാറിവരുന്ന പരിഷ്കാരങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ കാവ്യരചനാരീതിയും പരിഷ്കരിക്കേ

ണ്ടതുണ്ടെന്ന് ഏ.ആറും വാദിക്കുന്നു. എന്നാൽ പാശ്ചാത്യആധുനികതയുടെ ആധികാരികതയിൽ മാത്രം ഇത്തരം അനുശീലനങ്ങളെ തകർക്കുവാനോ മാറ്റുവാനോ കഴിയില്ല എന്നവർക്കു ബോധ്യമുണ്ട്. പരമ്പരാഗതമായ മറ്റൊരു ആധികാരിക വ്യവഹാരത്തിൽകൂടി തങ്ങളുടെ ആവശ്യങ്ങൾക്ക് നീതീകരണം തേടേണ്ടതുണ്ട്. ബംഗാളിൽ സതിവ്യവഹാരത്തിൽ അതിനെതിരെ ഉയർന്നുവന്ന വാദങ്ങൾ പാശ്ചാത്യയുക്തി മാത്രമല്ല ഭാരതീയമായ യുക്തികൾക്കുടി അതിന്റെ സമ്മതിക്കായി സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാചീനമായ വേദങ്ങളിൽ തങ്ങളുടെ വാദങ്ങൾക്ക് ആധികാരികത ഉറപ്പിക്കാൻ അവർ ശ്രമിക്കുന്നു.²⁴

ദിതീയാക്ഷരപ്രാസസംവാദത്തിൽ സംസ്കൃതകവിതയിൽ കാളിദാസനെപ്പോലുള്ള കവികളൊന്നും ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം ദീക്ഷിച്ചിരുന്നില്ല എന്ന് ഏ.ആറും കൂട്ടരും സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. പടിഞ്ഞാറൻ പാരമ്പര്യത്തിലോ സംസ്കൃതപാരമ്പര്യത്തിലോ ദിതീയാക്ഷരപ്രാസം എന്ന സവിശേഷതക്ക് താത്വികമായ അടിസ്ഥാനമില്ല. അതുകൊണ്ട് അതുപേക്ഷിക്കേണ്ടതാണ്. അതേ സമയം സംസ്കൃതകവിതകളിൽ കാണുന്ന വ്യത്യസ്തപ്രാസം പോലുള്ള പ്രാസങ്ങളെ ഏ.ആറും മറ്റും നിർലോപം ഉപയോഗിക്കുന്നത് അപാകതയായി അവർക്ക് തോന്നിയതുമില്ല. മലയാള വിമർശനചരിത്രങ്ങളിൽ രൂപപരത (formalism) യ്ക്ക് എതിരായുള്ള കലാപമായിരുന്നു ഏ.ആർ.നയിച്ചത് എന്ന മട്ടിലുള്ള വാദങ്ങൾ²⁵ നിർമമകമാക്കുന്ന നിരവധി രൂപപരമായ നിർബന്ധങ്ങൾ ഏ.ആറിൽ തന്നെ കാണാൻ കഴിയും. സംസ്കൃതത്തിലെ പ്രഖ്യാതമായ ടെക്സ്റ്റുകളുടെ രൂപത്തിലാണ് മലയാളഭാഷയുടെ അടിസ്ഥാനഗ്രന്ഥങ്ങളായ 'കേരള പാണിനീയം', 'ഭാഷാഭൂഷണം', 'വൃത്തമഞ്ജരി' എന്നിവ അദ്ദേഹം രചിക്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യമായ ഉള്ളടക്കം സംസ്കൃതത്തിലെ പാരമ്പര്യരൂപത്തിൽ എളുപ്പത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കാൻ കഴിയുന്നതിന്റെ മാതൃക 'ആംഗലസാമ്രാജ്യ'ത്തിലുണ്ട്. പാരമ്പര്യത്തിനെതിരെ ആധുനികതയുടെ കലാപം എന്ന മട്ടിൽ അതിന്റെ വക്താക്കളായി സാഹിത്യചിന്ത നടത്തുന്നവർ വിട്ടുകളയുന്ന നിരവധി ഇടങ്ങൾ ആധുനികതയിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. നമ്മുടെ ആധുനികതയെ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്ന അത്തരം ഇടങ്ങളെ വിശകലനവിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. കേരളവർമയും ഉള്ളൂരും ഏ.ആറും കേശവപിള്ളയും പാരമ്പര്യവാദികളായിരിക്കെ ആധുനികരായ വ്യക്തികളാണ് ആധുനികരായിരിക്കെ പാരമ്പര്യവാദികളായവരുമാണ്. നമ്മുടെ ആധുനികതയുടെ സ്വഭാവമായി ഈ സന്നിഗ്ദ്ധതയെ കാണേണ്ടതുണ്ട്.

ആധുനികപൂർവമായ മലയാള കാവ്യചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ അടിസ്ഥാനസ്വഭാവമായി ദിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തെ കാണാൻ കഴിയും. തമിഴ്പ്രഭാവമുള്ള ആദ്യകാലകൃതികളിൽ എതുക എന്ന പേരിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ദിപ്രാസം മലയാളകവിതയുടെ ദേശീയമായ സ്വഭാവമായിരുന്നു. മലയാളത്തിലെ പ്രമുഖരായ കവികൾ ഏറിയപങ്കും ദിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തെ തങ്ങളുടെ കവിതയുടെ ശബ്ദഭംഗിയുടെ അടിസ്ഥാനമായി കരുതി. ഈ പാരമ്പര്യബന്ധത്തെ മുറിച്ചുനീക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായിരുന്നു പ്രാസവിവാദത്തിൽ ന

ടനത്. ദിതീയാക്ഷരപ്രാസത്തിന്റെ തമിഴ്ബന്ധം അക്കാലത്തെ പ്രാസലേഖനങ്ങളിൽ ആവർത്തിച്ച് കടന്നുവരുന്നുണ്ട്²⁶. കോളനി ആധുനികതയുടെ കാർമികത്വത്തിൽ വളർന്നുവരുന്ന പുതിയ കാവ്യഭാവുകത്വത്തിന് പ്രാദേശികമായ ഇത്തരം വേരുകളെ മുറിച്ചുമാറ്റിക്കൊണ്ടേ ദേശീയമായ ഒരു സ്വത്വത്തിൽ ലയിക്കാനാവൂ. സംസ്കൃതത്തെ പാരമ്പര്യമായി പുനർനിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമം ഇന്ത്യയിലെവിടെയും ആദ്യകാല ഉപരിവർഗബുദ്ധിജീവികൾ ആധുനികതയുടെ പേരിൽ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണ് ഭാഷാകവിതയുടെ ചർച്ചയിൽ ഏതുവും പുലർത്തുന്നത്. തന്റെ വ്യാകരണചിന്തയിലും കാവ്യചിന്തയിലും അബോധമായ തമിഴ്നിരാസത്തെ കേരളപാണിനി പങ്കുവെച്ചിരുന്നു. സംസ്കൃതത്തിനും ഇംഗ്ലീഷിനും നിരക്കുന്ന നിയമങ്ങളിൽ മലയാളകവിതയെ പരുവപ്പെടുത്തുക എന്ന ആധുനികപദ്ധതിയാണ് പ്രാസവിവാദത്തിൽ ഏതുവും കൂട്ടരും നിർവഹിച്ചത്. അത് പൂർണ്ണമായി വിജയിച്ചില്ല എന്നതാണ് മലയാളകവിതയുടെ പിൻക്കാലചരിത്രം.

കുറിപ്പുകൾ

1. കുമാരനാശാൻ ആമുഖം പ്രരോദനം -2011 : 6-7
2. ആദ്യമായി കവിസമാജത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ കോട്ടയത്തുപോയതിന്റെ അനുഭവവിവരണമാണ് ഈ കവിത.
3. വസന്തൻ, എസ്.കെ.1986:87
4. രാജരാജവർമ, ഏ.ആർ.1989:43
5. വസന്തൻ, എസ്.കെ.1986:9 -10
6. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി. 2004:553-609
7. രാമചന്ദ്രൻനായർ.കെ. 1995:6-7
8. ചന്ദ്രികാശങ്കരനാരായണൻ.2013 : 70
9. വസന്തൻ, എസ്.കെ. 1986 : 74-75
10. ഗംഗാധരൻ, തിരുക്കുറിശ്ശി. 2004 :129
11. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി 2004:553
12. ഗോമതിഅമ്മ. 2012: 144
13. വസന്തൻ, എസ്.കെ. 1986 : 103-128
14. കെ.സി.കൃതികൾ ഒന്നാംഭാഗം. അവതാരിക, ശുരനാട് കുഞ്ഞൻപിള്ള 1991.
15. ഗോമതി അമ്മ, ജി.2012
16. വേണുഗോപാലൻ.പി. കേരളവർമസ്തമരണ 1995:56-62
17. ഗംഗാധരൻ തിരുക്കുറിശ്ശി. 2004:34-38
18. അപ്പൻ എം.പി., കേരളവർമസ്തമരണ. 1995: 70-82
19. ഗംഗാധരൻ തിരുക്കുറിശ്ശി. 2004:42
20. ചന്ദ്രികാശങ്കരനാരായണൻ.2013:42
21. കുമാരനാശാൻ(ആമുഖം)പ്രരോദനം. 2011: 6-7
22. അപ്പൻ, എം.പി.1995:82 കേരളവർമ സ്തമരണ
23. വിജയൻ, എം.എൻ.2008: 582-83

24. Latamani.2007

25. ജോസഫ് മുണ്ടശ്ശേരി. രാജരാജന്റെ മാറ്റൊലി, 2004 : 553.

26. വസന്തൻ, എസ്.കെ.1986: 139

ഗ്രന്ഥസൂചി

- കേരളവർമ്മ വലിയകോയിതമ്പുരാൻ. (2011 [1895]) *മയൂരസന്ദേശം*, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്
- കേശവപിള്ള കെ.സി.(1991) *കെ.സി.കൃതികൾ ഒന്നാംഭാഗം*. തിരുവനന്തപുരം: സാംസ്കാരികപ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ്
- കുമാരനാശാൻ. (2011) *പ്രഭാഭഗം*. കൊടുങ്ങല്ലൂർ :ദേവി ബുക്സ്റ്റാൾ
- ഗോമതിയമ്മ,ജി. (2012) *മഹാകവി. കെ.സി.കേശവപിള്ള ഡയറിക്കുറിപ്പുകളുടെ പഠനവും പ്രധാനകൃതികളും* തിരുവനന്തപുരം : പ്രഭാത് ബുക്സ്
- ഗംഗാധരൻ, തിരുവില്വാമല. (2004) *കേരളവർമ്മ പഠനങ്ങൾ*. തിരുവനന്തപുരം: സാഹിത്യകൈരളി പബ്ലിക്കേഷൻസ്
- ജോസഫ്, മുണ്ടശ്ശേരി. (2004 [1981]) *മുണ്ടശ്ശേരി കൃതികൾ വോള്യം 1*. തൃശ്ശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്
- ചന്ദ്രികാ ശങ്കരനാരായണൻ. (2013 (1985)) *ഏ.ആർ. രാജരാജവർമ്മ മലയാളത്തിന്റെ രാജശില്പി*. തിരുവനന്തപുരം കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്
- ഭാസ്കരപിള്ള, കെ. (1970), *സാഹിത്യ സമരങ്ങൾ*, കോട്ടയം, നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ
- രാജരാജവർമ്മ. ഏ ആർ.(1989) *പ്രബന്ധസംഗ്രഹം*. തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി
- രാമചന്ദ്രൻ നായർ,കെ. (1995) *കേരളവർമ്മസ്മരണ*. തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്
- ലീലാവതി എം.((2011 [1980]) *മലയാളകവിതാസാഹിത്യചരിത്രം*. തൃശ്ശൂർ : കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി
- വസന്തൻ, എസ്.കെ.(1986) *പ്രാസവാദം* തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി
- വിജയൻ, എം.എൻ.(2008) *സമ്പൂർണകൃതികൾ വോള്യം 1*. തൃശ്ശൂർ : കറന്റ് ബുക്സ്
- വിജയപ്രസാദ്, വി. (2010) *സാഹിത്യവിവാദങ്ങളിലൂടെ*. കോഴിക്കോട് : ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്
- ഹരിശർമ്മ, എ.ഡി., (1972), *മഹാകവി കെ.സി. കേശവപിള്ള*, ആലപ്പുഴ: ശ്രീകൃഷ്ണവിളാസം ബുക്സ്ഡിപ്പോ
- Arunima. G., (2003), *There Comes Papa, Colonialism and the transformation of Matrilini in Kerala, Malabar, C 1850-1940*. New Delhi: Orient Longman
- Latamani. (2007) *Production of an Official Discourse on Sati In Early 19th century Bengal, Women & Social Reform in Modern India* Vol.1. Sumit Sarkar & Tanika Sarkar (eds). New Delhi: Permanent Black.
- Panikkar, K.N.(1998) *Culture, Ideology, Hegemony: Intellectuals and Social Consciousness In Colonial India*. New Delhi: Tulika.

COLONIALISM AND COASTAL ENVIRONMENT IN MALABAR (1900-1950)

■ **Ramdas. P**

The present study attempts to interrogate the role of colonialism in bringing up a set of changes in the ecology and environment in the Malabar Coast, stretching from Kottikulam (Kasaragode) in the north to Chettuvai (Near Kodungallur) in the south. The paper generally discusses the major developmental activities on the Malabar Coast in the first half of the 20th century and argues that the anthropogenesis of the Malabar coastal ecology and the resultant change in the fisher's life has mainly to be understood in relation to the colonial interventions.

Malabar was transferred to the British by the treaty of Sreerangapattanam in 1792. But the attention of the colonial authorities turned to the sea and the marine wealth in a later stage. Fish being a perishable commodity, they introduced different methods for preservation. These methods included drying, pickling and curing of fish. For the 'scientific' curing of the fish, they did two things. Firstly, separate curing yards were established and secondly, the traditional collection of

salt-earth was prohibited and a tax on salt was imposed. A crucial point is that this policy proved to be a potential factor in the depletion of native salt-pans. There were references on the existence of salt-pans along the Malabar coast in the travelogue of Francis Buchanan.¹ In 19th century Francis Buchanan reports that there was a flourishing community of Vettuvas engaged in salt production. These salt fields were seen along the rivers adjacent to coastline where there is a possibility of these rivers being flooded with saline water during the time of high-tide. The salt fields also existed in the coast proper. This fact is clear from the names of different plots along the coast which we can see in the survey settlement registers of the coastal *desams* prepared in the year 1905. Here are some samples; *Kizhakke Padanna*, *Padanna Valappu Mukkadi Paramba*, *Uppalakkandi Paramba*, *Arayakkuzhi Padanna*, *Padannappuram*. In these place names, the oft-repeated term *padanna* signified a salt-field. This means that once there were salt pans and by the dawn of the 20th century they were transformed into homesteads and garden-lands. This transformation, I argue, had a crucial relation with the colonial policy of imposing tax on salt. Imposing tax on salt was a double shock on the fishing communities. First, they had to pay for their natural preservative which they had been availing free of cost. Second, which was in fact, more important, the manufacture of the country-salt was prohibited in 1881. The Madras Government prompted the fishers to use the salt imported from Thoothukkudi and separate curing yards were started for the fish treatment. This made the indigenous salt-pans useless and the maintenance of them were gradually abandoned, resulting in a mysterious disappearance of native salt fields along the coast.

A separate department for the administration of fisheries was arranged by 1908 on the proposals made by Frederic Nicholson in the previous year. He himself was the first director of the department and had made many attempts to 'improve' the condition of fishery in Madras presidency that could match up with the developments taking place in fisheries in the countries like France and USA. As in the policies of British forestry, argued by Ravi Rajan, we may not be wrong

in presuming a sort of “continental tradition” (Continental tradition look at resources as commodities generating exchange value.) in the genesis of Indian Fisheries Department under Colonial dispensation. He had started the extracting of fish-oil. This fish-oil was in great demand abroad especially in the leather industry. The bye-product, fish-guano, could be used as manure. Thus, fish-oil and guano factories studded the Malabar Coast. In 1920, there were 135 fish-oil factories along the Coast. Fish-curing yards had already been established in each fishing hamlet. These institutions were started by men with capital and many of them were non-fishers. Government assigned coastal lands to the new entrepreneurs. Generally, patches of land were acquired by the government in the traditional fishing hamlets and then it was assigned for the erection of fish-curing yards. In some other cases, government-acquired land was leased out to petty entrepreneurs either to commission fish-oil/guano instillations or for private purposes.

During this period, there were a number of records showing the land assignments to private individuals. We could find that these assignments are underscoring a continuation of the foreshore land occupation which was already on roll at least from the second half of 19th century. But in the first half of 20th century, the number of encroachments and the area under occupation become enlarged. In 1911, the revenue officials found coconut trees having 50 years of age in an encroached piece of land in Kadalundi Amsom² of the present day Kozhikode District. Interestingly, there were no efforts to evacuate this particular occupant. Later, the land was assigned to him because the officials were more concerned with the revenue that could be generated out of said assignment.

The new occupants, in many cases, were the representatives from the nascent capitalist class on the Arabian seashore. They found this occasion as one suited to further their economic interests. For instance, Mr. Unnichoyi, the owner of a curing yard and an oil factory, in a representation submitted to the Chirakkal Taluk Tahasildar, reported that new huts and habitats were came up around his oil factory.

Therefore, he then pleaded, the collector may be pleased to give him the permission to plant coconut and other trees, around his conclave, on the coast.³ Along with the coconut trees, he cultivated varieties of vegetables including bringals, peas, chillies, sugarcane etc. Later, while on an examination of these lands, Chirakkal Taluk Tahasildar reported to the sub-collector that 'some money seems to have been spent for converting the foreshore land into paddy fats and vegetables gardens'.⁴ This was an interesting instance of induced change in the texture and nature of the coastal plain. Similarly, in 1912, the foreshore lands, 50 cents each, at Calicut and Beypore, were given to one Mr. M. Konali to start fish related industries.⁵

The establishment of a fish-oil factory meant the development of a new 'clustered habitat' for the fishers. The factor that forced the industry owners to engage in the agricultural activities in the assigned lands might have related with the fluctuations in the fish oil market. There are records suggesting that there were wide spread adultery of the fish oil. Good quality oil is mixed with low quality and then packed for export. This caused a decline in demand for the fish-oil produced in Malabar. Further, when the waste-water and other wastes of the fish-oil factories found unhygienic, the British authorities imposed strict licensing restrictions on these factories. The licensing had reduced the number of working guano factories along the Malabar Coast. Moreover, the catch of 'oil sardine' showed a fluctuating trend since 1914. These factors in combination might have adversely affected the profit of the factory owners. The World War conditions also had a negative impact on the fish-oil business. The Beypore cannery was closed due to the record fall in profits due to a falling off in the demand for the product owing to the post-war conditions.⁶ The Beypore cannery was incurring a loss since 1916-17.⁷ The Government fish factory at Tanur also recorded a loss in 1915.⁸ A Government circular showed that the season 1914-15 was really unfavourable for the fish and guano industry.⁹ The 1915-16 was also a year of fish famine all along the west coast.¹⁰ The beginning of the planting of the vegetables and of the annual crops in the leased-out areas for the factories

should be seen as compensatory measure taken by the oil-factory owners to handle this situation of economic loss.

Further, the economic interests of the colonial officials also were instrumental in the extension of plantations into the coastal area. In 1912, F.A Nicholson wrote that, '(at Tanur) 8 acres of sandy beach were secured by the courtesy of the Revenue Department and a good fishery station is gradually being formed there; several hundred coconuts have been planted and are, thriving, and when fully planted, the income from the trees should pay for the subordinate staff of the station'.¹¹ Thus, a number of coconut groves were commissioned on the coast. It also meant a gradual transformation of the coastal swamps into cultivable dry-spaces. The swamps were the spawning ground of many fish varieties and an ideal habitat of mangroves. The loss of this natural fluvio-marine ecosystem resulted in serious micro ecological changes along the coast. It is a fact that in this process, the old coastal flora had been changed, effecting significant ecological rift on the coast. In a deeper analysis it would become clear that the international market fluctuations and colonial economic interests had its effects on the coastal ecology. The members of the fisher population, both entrepreneurs and labourers in the new institutions, hitherto lived only by fishing, drying of fish, minimum level of trade etc.

They were now motivated to take up jobs other than fishing but found their prospects bleak. Their *connection* with the world market and its price regime limited the scope of their routine labour. They either had to engage in other activities like agriculture or accept loans from the middlemen to save themselves. For instance, the depression of 1929-30 badly affected the fishers' population. "The oil and guano industry brought much wealth to many fishermen families, but the continued absence of the oil-sardine has demoralised the industry and ruined many people who owed their all to this industry. In Cannanore and Tellichery, many Araya families, once rich and influential, are now immersed in debts or became actually bankrupt. To add to these misfortunes, the demand for and price of salted fish, has declined both in the interior markets and in Ceylon owing to the prevailing

economic depression".¹²

The establishment of fish-curing yards and fish-oil and guano factories, the entry of the non-fisher settlers into the coast had severely reduced the availability of habitable land for the traditional fisher folk. The fishers soon complained against this free assignment of the land in the coastal tracts. The fishermen were constrained even to keep their traditional fishing implements on the shore. This state of affairs compelled the authorities to create separate 'fishermen reserves'. In one instance, a large stretch of land measuring 150.45 acres in Purathur Desam, Ponnani Taluk, was entered in the prohibitive order book saying that: the lands in question are used by the local fishermen for keeping their boats and spreading nets and they may be required at any time by the fishing community for the building huts in the event to an erosion which is not improbable. I think that these lands should be reserved for the purpose and include in the prohibition order book"¹³. But in a later order, the extent of prohibitive land was limited to 46.21 acres alone.¹⁴ Likewise, some lands in Kootayi desom, Ponnani Taluk also entered into the prohibitive order book. An extent of about 54.99 acres of Kootayi which was very congested and where erosion by the sea carries off occupied land every year was reserved for the fishermen community.¹⁵

This move to create reserves implied that a lion's share of the land in seashore were either assigned to non-fishing population or brought under cultivation either by the entrepreneurs or by the colonial officials. This seriously threatened the livelihood of the fishers. Moreover, this administrative measure curtailed the operational space of actual fishermen on the coast as it was evident from some of petitions by the fishers.¹⁶ For instance, it is specified in a petition that 'even where the foreshore is government property', the fishermen find it difficult to get a space for their occupation. It points to the fact that the policy of creating the fishermen reserve did not work in their favour.

While observing the above developments, one could see the process of formal subsumption of the coast and the sea resources in-

to the colonial-capitalist order. The various institutions like fish curing yards and fish oil and guano factories started by the British Government essentially implied an altogether different kind of the use of the fish resource and the coastal space. Fish have been an item of trade even before that. But now, it became a raw material for the production of either Oil, or Guano or Cured fish. Buildings were erected and they directly affected the fragile coastal ecology. And the quest of Colonial state to find new sources of revenue and to discipline more people was instrumental in the very design of British policies of Coast management that evidently upset the lives of the fishers and their native environment. In the creation of the 'reserves', the concept of 'enclosure' was embedded. While the property of the government and that of the intruded individuals were kept fenced, the norms of collective property system was maintained within the reserves. The 'reserves' gave an opportunity to the government to assign a major share of coastal lands to the outsiders. Thus, it worked as a clever mechanism to oust the fishers from their natural habitat. What happened to the forest dwellers in the colonial period happened to the fishers in a different way. Many fishers became wage/contract labourers allied with the newly emerged institutions/procedures. Some used the opportunities to climb up the social ladder. The emergence of an affluent class among the fishing community made the very term 'fisher' (like the term 'peasant') thoroughly ambiguous and internally stratified.

Notes

1. Francis Buchanan, *Francis Buchanan in Kerala*, (Mal.), Tr.by C.K.Karim, Kerala Bhasha Institute, Thiruvananthapuram, November 1996, p.169.
2. 1141.D/Rev.11 dated, 31.10.1911 Kozhikode Regional Archives (KRA).
3. D/232/R.14 dated, 8.10.1914 KRA.
4. *Ibid.*
5. R 7/Rev. dated 9.6.1912. Also see R.Dis 33/12 dated 27.6.1912, KRA.
6. Development Department. G.O. No. 1807, dated 26.9.1921, KRA.
7. *Ibid.*
8. D 677/R15 dated, 14.6.1925, KRA.

9. *Ibid.*

10. Letter of Frederick Nicholson (LFN) dated, 26th August 1916, Madras Fisheries Bureau Bulletin (MFBB) X, p.133-134.

11. LFN dated, 25th June 1912, MFBB X, p.53; later he planted 500 coconuts there, LFN dated, 17th July 1913, MFBB X, p.66.

12. Administration Report of Fisheries Department, Madras, 1930-31, pp.66-67.

13. D 1179/R.13 dated, 2.10.13, KRA.

14. D 497/R.16 dated, 14.4.16, KRA.

15. D7/Rev.8.6.16, KRA

16. Copy of petition from the Mukkuva Fishermen of Kuriyadi Coast, Dis. No.1300.23, dated, 3.2.1923, KRA.

Acknowledgement

I am indebted to my teacher Prof. K.N. Ganesh for the idea which is developed in this paper. I owe deep gratitude to the *Prajna Trust* Kozhikode for arranging discussion sessions that helped me alot. I am thankful to my colleagues Dr. Dinesan V., and Abhilash Malayil for their valuable suggestions.

തെയ്യം പുതിയ കാലത്തിൽ അവതരിക്കുമ്പോൾ

■ Dinesan Vadakkiniyil

വടക്കെ മലബാറിൽ കണ്ടുവരുന്ന തെയ്യം മറ്റേതൊരു സാമൂഹികനിർമ്മിതിയെയും പോലെ കാലികമായ മാറ്റങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളാനും അവയ്ക്കനുസരിച്ച് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ അർത്ഥങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കാനും, അതിനനുസൃതമായി സാമൂഹികഫലങ്ങൾ ഉളവാക്കാനും കഴിയുന്ന ഒരു സാമൂഹികമനോനിലയാണെന്ന് ചരിത്രത്തെയും സാമൂഹികവിജ്ഞാനത്തെയും അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള വിശകലനത്തിലൂടെ കണ്ടെത്താനാകുമെന്ന സങ്കല്പത്തിൽനിന്നാണ് ഈ കുറിപ്പ്. സമൂഹക്രമത്തിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റങ്ങൾകൊണ്ടുതന്നെ തെയ്യത്തിന് പുതിയ അർത്ഥകല്പനകൾ ഉണ്ടാകും എന്ന സങ്കല്പത്തിന്റേയോ, തെയ്യംതന്നെ അതിന്റെ ഘടനാപരമായ സവിശേഷതകൾകൊണ്ട് ബാഹ്യമായ ഇടപെടലുകൾ ഇല്ലാതെ സ്വയംതന്നെ എത്തിനെയും ഉൾക്കൊള്ളാനും തള്ളാനും മാറ്റിമറിക്കാനും കഴിയുന്ന പ്രകൃതത്തിലാണെന്ന സങ്കല്പത്തിന്റേയോ അടിസ്ഥാനത്തിലല്ല ഈ ചർച്ച തുടങ്ങുന്നത്. മറിച്ച്, സമൂഹക്രമവും തെയ്യവും ഓരോന്നിന്റെയും അംശങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളാനും, പകരം കൊടുക്കുവാനും മാറ്റിത്തീർക്കുവാനും കഴിയുന്ന പാരസ്പര്യമുള്ളതാണെന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇതിനെ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്.

തെയ്യത്തിന് കാലത്തിലൂടെ ക്രമികമായി സംഭവിക്കുന്ന മാറ്റത്തെ ചിത്രീകരിക്കുക എന്നതിനേക്കാളുപരി മലബാറിന്റെ ചരിത്രത്തിലെ വിവിധഘട്ടങ്ങളിൽ തെയ്യവും സമൂഹവും എങ്ങനെ സംവദിച്ചു എന്നതായിരിക്കും പരിശോ

ധനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുക. അതേപോലെ, തെയ്യത്തിന്റെ ഉത്ഭവകാലം കൃത്യമായി രേഖപ്പെടുത്തുക എന്നതും ഈ കുറിപ്പിന്റെ ലക്ഷ്യമല്ല. തെയ്യത്തിൽ കാലാതിവർത്തിയായി നിലക്കുന്ന മൗലികമായ എന്തോ സത്തയുണ്ടെന്നും അത് നഷ്ടപ്പെടുമെന്ന വാദവും സ്വാഭാവികമായി ഈ കുറിപ്പിനില്ല. പകരം, തെയ്യങ്ങൾ എല്ലാ കാലത്തും ഉണ്ടാവുകയോ പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്ന് സൂചിപ്പിക്കാനും അതിലൂടെ തെയ്യം ഓരോ കാലത്തും ഇടംകൊള്ളുന്നതെങ്ങനെയെന്നും, ചിലപ്പോൾ ഇടംകെടുന്നതെങ്ങനെ എന്നുമായിരിക്കും വിശകലനത്തിന് വിധേയമാക്കുക. ചുരുക്കത്തിൽ തെയ്യത്തിന്റെ വാഴ്ത്തപ്പെട്ട പിറവിയെക്കൊണ്ടും അതിന്റെ കാലികമായ നിർമ്മിതിയായിരിക്കും കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുക.

എല്ലാകാലത്തും തെയ്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിവരാറുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞത് ചില ഉദാഹരണങ്ങൾകൊണ്ട് വ്യക്തമാക്കാം. അള്ളടം മുക്കാതം അടക്കാനായി പുറപ്പെട്ടവരാണ് ക്ഷേത്രപാലവും, വേട്ടക്കരുമകനുമെങ്കിൽ അവർ യഥാക്രമം നെടിയരിപ്പ് സ്വരൂപത്തിന്റെയോ, കുറുമ്പനാട് സ്വരൂപത്തിന്റെയോ സേനാധിപരോ, പോരാളികളോ ആയിരുന്നുവെങ്കിൽ, ഈ തെയ്യങ്ങൾ (കൂട്ടത്തിൽ വൈരജാതനും ഊർപ്പഴശ്ശിയും) പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം ഉണ്ടാകാനേ തരമുള്ളൂ. അതുപോലെ നിലവിലുള്ള തെളിവുകൾവെച്ച് പരിശോധിക്കുമ്പോൾ വിഷകണ്ഠൻ ഉണ്ടായത് 18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനദശകങ്ങളിലോ, 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യമോ ആയിരിക്കണം. തളിപ്പറമ്പിനടുത്തുള്ള ഒരു വൈദ്യമന്ത്രവാദ കുടുംബത്തിൽകണ്ട ധനന്തരീമൂർത്തി തെയ്യം ആദ്യമായി കെട്ടിയാടിയത് 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയിൽ മാത്രമാണ്. ധർമ്മദൈവങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത് ഏതായാലും വിശേഷവ്യക്തിത്വമുള്ള വ്യക്തികളുടെ മരണാനന്തരമായതുകൊണ്ട്, അവ രൂപത്തിൽ പലപ്പോഴും സമാനമായിരിക്കുമെങ്കിലും, വ്യത്യസ്തകാലത്ത് ഉത്ഭവംകൊണ്ടുതന്നെയെന്ന് അനുമാനിക്കുന്നത് നിരാസ്പദമാവുകയില്ല.

മുകളിൽ പറഞ്ഞത് ഓരോ കാലത്തും പുതുതായി ജന്മംകൊണ്ട തെയ്യത്തെപ്പറ്റിയാണ്. എന്നാൽ നിലവിലുള്ളവയെത്തന്നെ കാലികമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ അവയെ പുനർനിർമ്മിക്കുന്നതുകാണാമെന്നതാണ് കൂടുതൽ അന്വേഷണവിധേയമാക്കേണ്ടത്.

14, 15 നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി രണ്ടുസ്വരൂപങ്ങൾ ഇന്നത്തെ വടക്കേമലബാറിൽ ഉണ്ടാകുന്നതും അവയൊടൊപ്പം തെയ്യങ്ങൾ ജനിക്കുന്നതും പരിശോധിച്ചുകൊണ്ടും, ഇങ്ങനെ ഉണ്ടായവയുടെ സങ്കല്പങ്ങളിൽ എന്തുകൊണ്ട് പ്രകടമായ വ്യതിയാനങ്ങൾ സംഭവിച്ചു എന്നും വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് തുടങ്ങാം.

ഓരോ സ്വരൂപത്തിനും ഓരോ അധിദേവതയുണ്ടെന്ന് തോറ്റംപാട്ടുകളിലും മറ്റ് വാങ്മയങ്ങളിലും സൂചനകൾ ഉള്ളതായി നമുക്കറിയാം. കോലസ്വരൂപത്തിന് തിരുവർക്കാട്ട് ഭഗവതിയും, അള്ളടത്തിന് ക്ഷേത്രപാലവും, ചുഴലി സ്വരൂപത്തിന് ചുഴലിഭഗവതിയും, നെര്യോട്ട് സ്വരൂപത്തിന് സോമേശ്വരിയും

ആയിരുന്നു അധിദേവതമാർ. ഏതാണ്ട് ഒരേ കാലത്ത് കോലത്തിരിയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന രണ്ട് സ്വരൂപങ്ങളാണ് ചുഴലിയും അള്ളടവും. ഒന്ന് വളപട്ടണത്തിന് കിഴക്കേക്കിഴക്ക് രണ്ടാമത്തത് വടക്കാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്.

എന്തുകൊണ്ടാണ് ഏതാണ്ട് ഒരേ കാലത്തുണ്ടായ ഇവയുടെ സ്വരൂപദേവതമാരിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടായത് എന്ന ചോദ്യത്തിന് ഉത്തരം അവ ഉണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹികപരിസ്ഥിതി പഠിക്കേണ്ടതുമാണ്.

അറബിക്കച്ചവടക്കാരുടെ 'ജർഫട്ടാനും' കേരളോൽപ്പത്തിയിൽ പറയുന്ന 'ശിരവുപട്ടണ'വും ആയ ശ്രീകണ്ഠപുരം എന്ന പഴയ വ്യാപാരകേന്ദ്രം ഉൾപ്പെടുന്ന പ്രദേശമാണ് ചുഴലി സ്വരൂപം. അതേസമയം അള്ളടത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഇന്നത്തെ ഹോസ്ദുർഗ് താലൂക്കിന് ഈ കച്ചവടമഹിമ അത്രയൊന്നും അവകാശപ്പെടാനില്ല. ഗുണ്ടർട്ട് നിലങ്ങളിലും വിലയും ലോഗന്റെ മാനുവലിലും ഇവർ കോലത്തിരിയുടെ സാമന്തർ മാത്രമാണ്. ചുഴലിസ്വരൂപത്തിന്റെ കർമ്മ മരക്കലമേറി കടൽകടന്ന് ഇവിടെ എത്തുന്ന വിദേശക്കച്ചവടക്കാർക്ക് വനവിഭവങ്ങളും കുരുമുളകും മറ്റു സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളും എത്തിക്കേണ്ടതിനെ നിയന്ത്രിക്കലാണ്. കൂടാതെ കൂടകും കോലത്തിരിയും തമ്മിലുള്ള വ്യാപാരമാർഗ്ഗം സംരക്ഷിക്കേണ്ടവരും ഇവർ തന്നെ. ലോഗൻ ഒരു കാര്യം കൂടി സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. "കോലത്തിരിയുടെ രണ്ട് സാമന്തപ്രഭുക്കന്മാരായ ചുലണ്ണ (ചുഴലി) കമ്മാൾ, നേർപെട്ട കമ്മാൾ എന്നീ നമ്പ്യാന്മാർക്ക് ഓരോരുത്തർക്കായി പന്ത്രണ്ടുകാരെ വിസ്തൃതിവരുന്ന നാടും പന്തിരായിരം നായന്മാരേയും നല്കി"¹ നായന്മാരെ നല്കിയതെന്തിനായിരിക്കണം എന്ന് ലോഗൻ ഇവിടെ കൃത്യമായി പറഞ്ഞുവെക്കുന്നില്ലെങ്കിലും മറ്റൊരിടത്ത് ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. "ചുഴട്ട (ചുഴലി) നമ്പ്യാന്മാർ വിചാരിച്ചാൽ ഉൾനാടുകളിൽനിന്ന് കുരുമുളകും ഏലവും മറ്റും തലശ്ശേരിയിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനെ തടയാൻ സാധിക്കും."² ഇതിൽനിന്നും അനുമാനിക്കാവുന്നത്, ചുഴലി സ്വരൂപത്തിന്റെ ആവിർഭാവം 15-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വനവിഭവങ്ങളുടെയും മറ്റു സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളുടെയും വർദ്ധിച്ച വ്യാപാരത്തിൽ കോലത്തിരിയുടെ താല്പര്യം സംരക്ഷിക്കുന്ന അതിനുവേണ്ടുന്ന നേതൃത്വം നല്കുന്ന ഒരു കൂട്ടരെ ഉണ്ടാക്കേണ്ടുന്നതിൽ നിന്നാണ്. അതേസമയം കോലത്തിരി ഒന്നുകൂടി ഉറപ്പാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ട സാമന്തന്മാർ പന്തിരായിരം പ്രഭുക്കന്മാരുടെ കൈബലം ഉപയോഗിച്ച് സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിക്കരുത്. മാത്രമല്ല തങ്ങളുടെ 'സാമന്ത'നില ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് ഓർമ്മയിലെത്തുകയും വേണം. ഈ രണ്ടു ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകളും ഒരേ സമയത്ത് നടക്കണമെന്നതുകൊണ്ടായിരിക്കണം ഒരു "മരക്കലത്തമ്മ"യും തിരുവർകാട് ഭഗവതിയുടെ സ്വരൂപവുമുള്ളതുമായ ചുഴലി ഭഗവതിയെ സൃഷ്ടിച്ചതും 'അധിദേവത'യാക്കി മാറ്റിയതും.

അതേസമയം അള്ളട നാട്ടിൽ കാണുക അള്ളോനേയും, മന്നനെയും അമർച്ചചെയ്ത് പുതിയ ക്ഷേത്രം (ഭൂപ്രദേശം) പിടിച്ചെടുക്കുന്ന അഭിമാന്യപ്രഭുക്കന്മാരുടെ വാഴ്ചയും അടുക്കവും ആചാരവും, അവരെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്ന ചിഹ്നങ്ങളുമാണ്. ഇവിടെ നേരത്തേ കണ്ട കൃഷിയേയും കച്ചവടത്തേയും നിയ

ന്തിക്കാൻ പ്രാപ്തരായ ദേവതകളെക്കൊണ്ടും ആവശ്യം ഭൂമിയുടെമേൽ അധികാരം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുള്ള പടനായകർ തന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ടായിരിക്കണം അള്ളട സ്വരൂപത്തിൽ ഒരു മരക്കലത്തമ്മയ്ക്കു പകരം നെടുവിരുപ്പിൽ നിന്നെത്തിയ ക്ഷേത്രപാലവും ബാലുശ്ശേരിക്കോട്ട തകർത്ത വേട്ടക്കരുമകനും, മേലൂരിലെ ദയരപ്പനും, വൈരജാതനും പിന്നെ പടുവളത്ത് പരദേവതമാരും ഇടംപിടിക്കുന്നത്.

18-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തോടെ മലബാറിലെത്തിയ വിദേശകച്ചവടക്കാർക്കും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ മലബാറിൽ സമഗ്രമായ സുവിശേഷപ്രചരണത്തിനായി എത്തിയ ബാസൽ മിഷൻ പ്രവർത്തകർക്കും തെയ്യം പിശാചായിരുന്നു. ഒരു സത്യക്രിസ്ത്യാനിക്ക് വിശ്വാസത്തിന്റെ മേഖലയിൽ പിതാവും, പുത്രനും പരിശുദ്ധാത്മാവും കഴിച്ചാൽ ബാക്കി എല്ലാം പിശാചായിരുന്നുവല്ലോ. ക്രിസ്തുമതപ്രചരണത്തിന് പ്രധാനമായും ഇവിടെ വിഘാതമായി നിന്നിരുന്ന സാമൂഹിക ക്രമത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നതിൽ തെയ്യത്തിനുണ്ടായിരുന്ന പങ്കും ഇതിനോട് സമൂഹം പുലർത്തിയിരുന്ന വിശ്വാസവും ഇല്ലാതാക്കാൻ തെയ്യത്തെ ദൈവമായല്ല എന്തായാലും അവർക്ക് കാണേണ്ടിയിരുന്നത്, പിശാചായിത്തന്നെയാണ്. മാത്രമല്ല, തെയ്യത്തോടുള്ള വിശ്വാസം ദുർവിശ്വാസവും, അജ്ഞാനം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നതാണെന്നും വരുത്തിത്തീർക്കേണ്ടതുമുണ്ടായിരുന്നു. ബാസൽമിഷൻ മതപ്രചാരകരുടെ തെയ്യത്തിനോടുള്ള ഇത്തരം വീക്ഷണമറിയാൻ, അവർ ഇവിടെനിന്നും നിരന്തരം അയച്ചിരുന്ന പ്രവർത്തനറിപ്പോർട്ടുകളിലൂടെ ഒന്നു കണ്ണോടിച്ചാൽ മതി. ഒരുദാഹരണം താഴെ കൊടുക്കാം:

“ഈ യാത്രയിൽ ഇരിക്കുമ്പോൾ ഞങ്ങൾ പയ്യർമല എന്നുപേരായ ഒരു കാട്ടുപ്രദേശയാത്രയും ചെയ്തിരുന്നു. ഈ മലമേൽ മുത്തപ്പൻ തെയ്യത്തിന്റെ അധിവാസം ഉണ്ട് എന്നുകരുതി മുത്തപ്പനെ ഒരു തീയ്യക്കുടിയിൽ കുടിവെച്ചിരിക്കുന്നു. മുത്തപ്പനെ പരിപാലിച്ചുവരുന്ന ഒരു പത്തമ്പതു കുട്ടികളുണ്ട് ഈ മലഞ്ചുവരിൽ. മല മുഴുവൻ മുത്തപ്പന്റെ ദേവസ്വമായിരിക്കയാൽ അതിൽ നിന്നുള്ള അനുഭവങ്ങളിൽനിന്ന് മുത്തപ്പൻതെയ്യത്തെ പരിപാലിക്കുന്ന തിയ്യർ ഉപജീവിക്കുന്നു. ഈ പ്രദേശത്തെ മാപ്പിള മുതലായ അന്യമതക്കാർ ചവിട്ടുന്നതു വിരോധമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഞങ്ങൾ ചെന്നപ്പോൾ അവർ കുറെ പരിഭ്രമം കാണിച്ചിരുന്നു. ഞങ്ങൾ മാപ്പിളമാരല്ല എന്നുകേൾക്കേണ്ട ബോധിച്ചതുകൊണ്ടു വലിയ വർജ്യം ഒഴിച്ചു മിറ്റത്തോളം അനുവദിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ ദിക്കുകാർക്ക് ഈ മുത്തപ്പൻ വർത്തമാനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും ഇല്ല. മുത്തപ്പൻ ഇവരെ കാക്കുന്നു, പുലർത്തുന്നു എന്നാണു വിശ്വാസം. അജ്ഞാനം വളരെയുണ്ട്. മലഞ്ചെരിവായതുകൊണ്ട് അരുവികൾ ധാരാളം ഒഴുകുന്നുണ്ട്. അവയ്ക്കരികിൽ ഭവനങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കി പാർക്കുന്നതുകൊണ്ട് കിണർ കുഴിപ്പാൻ ആവശ്യമില്ല. എന്നാൽ അവരുടെ വിചാരം കിണർ കുഴിക്കുന്നതു മുത്തപ്പനു വിരോധം എന്നും കുഴിച്ചാൽ വെള്ളം കാണുകയില്ല എന്നുമാണ്. അങ്ങനെയൊരു മലഞ്ചെരിവിൽ വളരെ പരന്ന കരിങ്കല്ലുകൾ ഉള്ളതുകൊണ്ടും കാട്ടുവാസികൾക്കു നന്നായരച്ചുണ്ടാക്കുന്ന കുട്ടുവാൻ അത്ര ആവശ്യമില്ലാത്തതുകൊണ്ടും ആ കല്ലുകളിൽത്തന്നെ ത

ങ്ങളുടെ അരവു കഴിക്കുന്നു. ഒരു അമ്മിക്കല്ലുണ്ടാക്കരുതോ എന്നു ചോദിച്ചാൽ പാടില്ല മുത്തപ്പൻ വിരോധമുണ്ടാകുമെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ പലവിധം ദുർ വിശ്വാസം അവർക്കുണ്ട്. അവർ മുത്തപ്പനെക്കൊണ്ടു പറയുന്നതുകേട്ടാൽ തങ്ങൾ ദിവസം കണ്ണാലെ കണ്ടു ഒരുമിച്ചു ജീവിക്കുന്ന ഒരാളെക്കൊണ്ടുള്ള തീർച്ച എത്രകണ്ടോ അത്ര നിശ്ചയത്തോടെ അവർ മുത്തപ്പനെ ഉറപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു തോന്നും.”³

ഇതേ മതപ്രചാരകരാണ് ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള സ്കൂളുകൾ ഇവിടെ തുടങ്ങിയത്. ഇവയും കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഇവിടെ ഉണ്ടാക്കപ്പെട്ട മറ്റ് ആധുനിക സ്ഥാപനങ്ങളും ഇവിടങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേരുന്നവരുടെ ചിന്താപദ്ധതികളെ സാധാനിപ്പിക്കുന്നതിന് പര്യാപ്തമായവയായിരുന്നു. സ്കൂൾ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായിരുന്ന ബൈബിൾ പഠനങ്ങൾ തെയ്യത്തെ ഭയവും പിശാചും, അജ്ഞാനത്തിന്റെയും ദുർവിശ്വാസത്തിന്റെയും പ്രതീകവുമായി മാറ്റിയപ്പോൾ അത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതിന്റെ പൊരുൾ എന്തെന്നും അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയം എങ്ങനെയെന്നും തിരിച്ചറിയാതെ നമ്മളും ഇത് അനാചാരവും അജ്ഞാനവും സംസ്കാരവിരുദ്ധതയുടെ പ്രകടനവുമായി കണക്കാക്കാൻ തുടങ്ങി. അതേസമയം, മതപ്രചാരകർ, വിമർശിക്കുമ്പോഴും കുറേ കളഞ്ഞ വിശ്വാസങ്ങളായിരുന്നതുപോലെ ഇവിടെയും ദൈവവിശ്വാസം വേണ്ടെന്നു പറയാൻ തുനിഞ്ഞില്ല. പകരം അവ അടിസ്ഥാനമുള്ളതും സംസ്കാരമുള്ളതുമായിരിക്കണമെന്നേയുള്ളൂ.

വിദ്യാഭ്യാസപരമായി ഉയർച്ചനേടിയ പുതിയ തലമുറക്ക് തറവാടിനെ ആശ്രയിക്കാതെ ജീവിക്കാൻ സാധിച്ചതും, കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടത്തിൽ ഉദ്യോഗങ്ങൾ ലഭ്യമായതും അവരുടെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കാൻ ഇടയാക്കുന്നു. ഇത് വിശ്വാസത്തിലും, ആരാധനാരീതിയിലും മാറ്റം വരുത്തുന്നതിലേക്ക് നയിക്കുന്നുമുണ്ട്. കെ.കെ.എൻ. കുറുപ്പ് മലബാറിലെ തീയ്യരെക്കുറിച്ച് നടത്തിയ പഠനത്തിൽ പറയുന്നതുപോലെ, “ഒരു ഭാഗത്ത് തീയ്യരുടെ ഒരു വിഭാഗം വിദ്യാഭ്യാസപരമായും മറ്റും ഏറ്റവും വലിയ വളർച്ച നേടിയപ്പോൾ മറു ഭാഗത്ത് സമൂഹത്തിന്റെ ജാതിപരമായ കാര്യങ്ങളിൽ അവർ വേണ്ടത്ര അവഗതകളുമല്ലെന്നും ചെയ്തു. അതിനാൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ തീയ്യരിൽപ്പെട്ട ഉദ്യോഗസ്ഥവിഭാഗം സാമൂഹികവും ജാതിപരവുമായ തങ്ങളുടെ സ്ഥിതിയിൽ മാറ്റം വരുത്തുവാൻ പരിശ്രമിച്ചു. ജാതിനിയമങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ബ്രാഹ്മണക്ഷേത്രത്തിൽ അവർക്ക് പ്രവേശനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവരുടെ ആരാധനകൾ കള്ള്, രക്തം തുടങ്ങിയവയുടെ അർപ്പണത്തോടെയായിരുന്നു. സമുദായത്തിന്റെ ഈ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിൽ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തുവാൻ അവരാഗ്രഹിക്കുകയും അവരുടെ അത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണീകരിക്കപ്പെട്ട ഹിന്ദുധർമ്മത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു പ്രസ്ഥാനമായി മാറുകയും ചെയ്തു.”⁴

സാമൂഹിക നവീകരണപ്രസ്ഥാന നായകനായിരുന്ന ശ്രീനാരായണഗുരു

വിന്റെ ആശീർവാദത്തോടെതലശ്ശേരിയിൽ ജഗന്നാഥക്ഷേത്രവും, കണ്ണൂരിൽ സുന്ദരേശ്വരക്ഷേത്രവും മംഗലാപുരത്ത് തൃപ്പതീശ്വരക്ഷേത്രവും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത് ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. കണ്ണൂരിൽ സുന്ദരേശ്വരക്ഷേത്രപ്രതിഷ്ഠ നടത്താൻ എത്തിയ നാരായണഗുരു ഇവിടത്തെ തെയ്യാരാധനയെ തുടച്ചുമാറ്റേണ്ട ഭൂതാരാധനയാണെന്ന് വിശേഷിപ്പിച്ചത് അന്നത്തെ മാറിവരുന്ന സാമൂഹികക്രമത്തിന് അത് ആവശ്യമായതുകൊണ്ടായിരിക്കണം. തെയ്യം അങ്ങനെ സ്വദേശികൾക്കും വിദേശികൾക്കും അജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന 'ഭൂത'മായി.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിൽ കേരളത്തിൽ തിടംവെച്ച പുതിയ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹിക കാഴ്ചപ്പാടുകളും തെയ്യത്തെ പുനർനിർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. തെയ്യം ഈ രണ്ട് ദിശകളെയും വിശിഷ്ട സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒന്നുകൂടി വിശദമായി പറഞ്ഞാൽ മലബാറിനകത്തുതന്നെ കോളണി ഭരണത്തിനുമുന്നെ ഉണ്ടായിരുന്ന നാടുവാഴിത്ത-ജന്മിത്ത-ചൂഷണത്തിനെതിരെയുള്ള മൂറു മൂറുപ്പും, കൊളോണിയൽഭരണത്തിനെതിരെയുള്ള സമരങ്ങളും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിനും, അതിലേക്ക് വടക്കേ മലബാറിന്റെ മനസ്സിനെ എത്തിക്കുന്നതിനും തെയ്യത്തെ ഉപയുക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അതേപോലെ സമൂഹത്തിൽ അന്നുണ്ടായിരുന്ന അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരെയുള്ള സമരങ്ങളുടെ അനന്തരഫലമെന്നോണം, അതുവരെ ഉണ്ടായിരുന്നവയെ മാറ്റിമറിക്കാനും പുതിയതും ശാസ്ത്രീയവുമെന്നുതോന്നിക്കുന്ന അതേസമയം പാരമ്പര്യത്തെ കളയാത്തതുമായ സ്ഥാപനങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കി എടുക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയും തെയ്യത്തെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്.

എങ്ങനെ തെയ്യം പ്രതിരോധത്തിന്റെ ശബ്ദമായെന്നു ആദ്യം പരിശോധിക്കാം. 1940കളിലാണ് മലബാറിൽ ഇടതുപക്ഷചിന്ത ബലപ്പെട്ടുതുടങ്ങുന്നതെന്ന് നമുക്കറിയാം. അതിന്റെ ഭാഗമായാണ് ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്ന സാമൂഹിക വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കാനും വർഗബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റി പരാമർശിക്കാനും നമ്മൾ തുടങ്ങുന്നത്. ഒപ്പം അതിനെതിരെയുള്ള സമരങ്ങൾ തുടങ്ങുന്നതും. ഇത് സാധ്യമാകണമെങ്കിൽ നേരത്തേ തെയ്യവും മറ്റു ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും വഴി നിർമിച്ചെടുത്ത സാമൂഹികക്രമത്തെ എതിരിടാൻ ബാഹ്യമായ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ വഴി പറ്റുന്നതിനെക്കാളും ആന്തരികമായ വൈപരീത്യങ്ങളെയും അതിന്റെ ചരിത്ര്യത്തെയും തുറന്നുകാട്ടുന്നതുവഴി സാധിക്കും എന്ന തിരിച്ചറിവിലൂടെയാണ് ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ കതിവനൂർ വീരനിലും, പൊട്ടൻതെയ്യത്തിലും, ബാലിയിലും പാലത്തായികണ്ണനിലും മറ്റും നീതിയുടെയും നീതിനിഷേധത്തിന്റെയും ആഖ്യാനങ്ങൾ തീർക്കുകയും അതുവഴി വിശ്വാസത്തിലൂടെ തന്നെ നമ്മൾ കടന്ന നാൾവഴിയുടെ ചരിത്രം നിർമിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തത്. ഈ കാലയളവിലും, തുടർന്നും സാമാന്യബോധമണ്ഡലത്തിൽ തെയ്യത്തെക്കുറിച്ച് സംസാരിക്കുമ്പോൾ ആദ്യം ഉയർന്നുവന്നത് മുകളിൽപറഞ്ഞ തെയ്യങ്ങളായിരുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ ഇതുവഴി ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനം തെയ്യത്തിന് പുതിയ വ്യാഖ്യാനം നൽകി പുനർനിർമ്മിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്.

മുകളിൽപ്പറഞ്ഞ തെയ്യങ്ങളൊന്നും അന്നുണ്ടായതല്ല. ഇതിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന കാലത്തൊന്നും അവ ജാതിയെയും ചൂഷണത്തെയും എതിർക്കുന്നതിനുള്ള സ്ഥാപനമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നുമില്ല. അത് ചൂഷണമാണെന്ന ചിന്തയും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. പകരം അതായിരുന്നു സ്വീകാര്യമായ നാട്ടുനടപ്പ്. തെയ്യം അവിടെ സാംസ്കാരികാധിശത്വത്തിനുള്ള ഉപാധിയായിട്ടായിരിക്കണം വർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടാവുക. തെയ്യത്തെ പ്രതിരോധത്തിന്റെയും പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും ശക്തിയാക്കുക വഴി ഉറഞ്ഞുകൂടിയ ഈ വിശ്വാസത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യാനാണ് ഇടതുപക്ഷ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കായത്.

തെയ്യം പ്രതിരോധത്തിന്റെയും വർഗസമരത്തിന്റെയും ചിഹ്നമായി മാറിയിട്ടിന്റെ അടുത്ത പടിയാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ചരിത്രകാരന്മാർ തെയ്യത്തെ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പരിധിയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അതിന്റെ ഉത്പത്തി കാണാനും അവ വീരാധനയുടെ ഭാഗമായി ഉണ്ടായതാണെന്ന വ്യാഖ്യാനത്തിൽ എത്തിച്ചേരാനും തുടങ്ങുന്നത്. വർഗസമരാനന്തരം മരിച്ചുവീഴുന്ന സമരനായകർ രക്തസാക്ഷികളായി മാറുന്നതുപോലെ കൊളോണിയൽ ഭരണകാലാനന്തരം തെയ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങളിൽ കതിവനൂർ വീരനും, പൊട്ടനും മാത്രമല്ല മുച്ചിലോട്ടുപോതിയും വീരാധനയുടെ ഭാഗമായുണ്ടായ തെയ്യങ്ങളുടെ ആലയിൽ ഇടമുള്ളവരാണെന്ന് ഈ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് കെ.കെ.എൻ.കുറുപ്പ് പറയുന്നു:

“സമൂഹത്തിൽ ഒരുകാലത്ത് ജീവിച്ച വീരന്മാരെയും പതിവ്രതകളെയും പിൽക്കാലത്ത് ദൈവങ്ങളായി ആരാധിച്ചുവരുന്ന പ്രവണത ലോകമെങ്ങും കാണാം. അപമാനഭാരത്താൽ ആത്മാഹുതിയനുഷ്ഠിച്ച പെരിഞ്ചല്ലൂരിലെ കന്യകയെ സമൂഹം മുച്ചിലോട്ടുഭഗവതിയായി ആരാധിക്കുന്നത് ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ ഇത്തരം ഒരു സംസ്കാരികപശ്ചാത്തലത്തിൽ ഒരിക്കലും അനുചിതമായ ഒരു പ്രതിഭാസമല്ല.”⁵

“ചുറ്റമ്പലങ്ങളും ശ്രീകോവിലുകളും ബലിപ്പുരകളും ഒന്നുമില്ലാത്ത മുച്ചിലോട്ടുഭഗവതി സാധാരണക്കാരായ അധാമികളായ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ അമ്മയായി നിലകൊള്ളുന്നു. വാരവും പാട്ടവും പങ്കിട്ടെടുക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയിൽ വളർന്നുവന്ന ഒരു ദേവതയല്ല ഈ ഭഗവതി. സാധാരണക്കാരുടെ മുകളേറ്റനകളും നിവേദനങ്ങളും ചെവിടൊള്ളുന്ന വാത്സല്യനിധിയായ ഒരമ്മ; സ്വന്തം വേദനയുടെ തീച്ചളയിൽ നിന്നും ഉയർത്തെഴുന്നേറ്റ അമ്മ.”⁶

1960 കളുടെ അവസാനത്തിൽ തന്നെ ഡോ. കുറുപ്പ് ഇത്തരം വാദങ്ങൾക്ക് തുടക്കമിടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ തുടർച്ചയായി കേട്ടുതുടങ്ങുന്നത് 70 കളിൽ മാത്രമാണ്. മുകളിൽ കൊടുത്ത ഉദ്ധരണികൾ വിശകലനത്തിനു വിധേയമാക്കാതെ തന്നെ വിളിച്ചുപറയുന്നുണ്ട്. അവ ഉണ്ടാക്കിയ ചിന്താപദ്ധതി ഏതെന്നും, അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയം എന്തെന്നും. ഇത്തരം വാദങ്ങളുടെ പാപ്പരത്ത് പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലാക്കുക വിശകലനത്തിനു വിധേയമാക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങൾ ഏത് സ്ഥലിയിലാണെന്നും അതിനെതുസംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കാതെ തന്റെ കൈയ്യിലുള്ള ചില പാഠങ്ങൾക്കൊപ്പിച്ച് വാക്കു

കൾ നിരത്തുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴാണ്. മാത്രമല്ല വ്യത്യസ്ത പരികല്പനകളെ സ്വയം വിമർശനത്തിനു വിധേയമാക്കാതെ കണ്ണടച്ച് ഉപയോഗിക്കുന്നതും ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. ഇതു മനസ്സിലാക്കാൻ മുച്ചിലോടിന്റെ ചരിത്രം മാത്രം പരിശോധിച്ചാൽ മതി. അഞ്ഞൂറും ആയിരവും നെല്ല് വാരംവരുകയും, മെയ്കാട്ടുപണിക്കായി അവകാശിയിതര-സമുദായവാല്യക്കാരും ഉള്ള മുച്ചിലോടുകളുടെ ഘടനയിൽ കാര്യമായ മാറ്റം വന്നുകൊണ്ടിരുന്ന 60കളിലും 70കളിലുമാണ് ഡോ.കുറുപ്പ് മുകളിൽ പറഞ്ഞ രീതിയിലുള്ള പരാമർശം നടത്തുന്നത്. നേരത്തെ ഉണ്ടായിരുന്ന മുച്ചിലോടിന്റെ ഘടനയെ മനസ്സിലാക്കിയില്ലെന്നു മാത്രമല്ല മാറിവരുന്ന സാഹചര്യത്തിൽ തറവാടുകളിൽനിന്ന് 'ജനപഥ'ങ്ങളിലേക്ക് പുതിയ ഭരണാധികാരം മാറുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന സാമുദായിക മാറ്റവും, പിന്നീട് ഇത് സമുദായ സമന്വയങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതും കാണാനോ, ഉൾക്കൊള്ളാനോ അതിന്റെ സാമൂഹികഫലങ്ങൾ എന്തൊക്കെ എന്നു മനസ്സിലാക്കാനോ കഴിയാതെ പോയത് നേരത്തേ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ താൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന പരികല്പനകളെത്തന്നെ പരിശോധനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കാത്തതുകൊണ്ടാണ്. അവ ചോദ്യം ചെയ്യാതെ ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ കിട്ടുന്ന ഉത്തരം മുകളിൽ ഉദ്ധരിച്ചതുപോലുള്ളവയായിരിക്കും.

ഡോ. കുറുപ്പിനെപ്പോലുള്ള അക്കാദമിക് ബുദ്ധിജീവികളുടെ സമീപനത്തെക്കാളും കാലികമായ രാഷ്ട്രീയവീക്ഷണമുള്ളതായിരുന്നു ഇടതുപക്ഷ പ്രസ്ഥാനത്തിന് തെയ്യത്തോടുണ്ടായിരുന്നത്. അത് അന്നവർ വച്ചുപുലർത്തിയിരുന്ന രാഷ്ട്രീയവിശ്വാസത്തിനനുസൃതമായിരുന്നുവെന്നതും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തെയ്യത്തിനെ പുനർനിർമ്മിച്ചിരുന്നുവെന്നതും പരമാർത്ഥം തന്നെ. പക്ഷേ, വർഗസമരത്തിന്റെ കാലത്തുനിന്നും 70കളിലെത്തുമ്പോഴേക്കും ഉണ്ടായ വീക്ഷണപരമായ മാറ്റം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. 1940 കളിലും 50 കളിലും ഇടതുപക്ഷ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ചരത്രപരതയിൽ നിന്നുകൊണ്ടായിരുന്നു തെയ്യത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും പ്രതിരോധത്തിന്റെ രൂപമായി വളർത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്തതെങ്കിൽ 70കളോടെ തെയ്യത്തെ അതിന്റെ ചരിത്രപരതയെ കൊഴിച്ചുകളഞ്ഞ് പുതിയ അർത്ഥങ്ങളെ സ്വീകരിക്കാൻ പ്രാപ്തമാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ഇത് സാധ്യമാക്കിയത്. ഈ കാലത്താണ് തെയ്യം എന്ന അനുഷ്ഠാനം തെയ്യം എന്ന കലയായും തെയ്യക്കാരൻ തെയ്യംകലാകാരനുമായി മാറിയത്.

തെയ്യം വടക്കേ മലബാറിന്റെ സാമൂഹികതയെപല രീതിയിലും ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെന്ന് അറിയാവുന്ന ഇടതുപക്ഷ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് അതിനെ അന്ധവിശ്വാസം എന്നു പറഞ്ഞുതീർത്തും തള്ളിയാൽ ഉണ്ടായേക്കാവുന്ന രാഷ്ട്രീയപോരായ്മകൾ ബോധ്യം ഉള്ളതുകൊണ്ടായിരിക്കണം തെയ്യത്തിനെ അതിന്റെ ചരിത്രാവബോധത്തിൽനിന്നും അടർത്തിമാറ്റി ഒരു 'കല'യായി സ്വീകാര്യമാക്കിയത്. വെയിൻ ആഷ്ലി പറയുന്നതുപോലെ, മാവോയുടെ നേതൃത്വത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ചൈനീസ് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ഭരണകൂടം പൂർവികരെ ആരാധിക്കുന്നതിനെതിരെ കൊണ്ടുവന്ന നിയമങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയ രാഷ്ട്രീയ ബുദ്ധിമുട്ടുകളിൽ നിന്ന് പാഠം ഉൾക്കൊണ്ടിട്ടാകാം ചിലപ്പോൾ കേരളത്തിലെ ഭരണസാര

മൃത്തിലിരുന്ന കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി തെയ്യാരായനയെ അപ്പടി കൈയൊഴിയായിരുന്നു. മാത്രമല്ല തെയ്യപരമ്പരകളിൽ മരച്ചീനി വെക്കണമെന്ന് വാദിച്ചവരും, അങ്ങനെ ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചവരും, ചെയ്തവരും തെയ്യത്തെത്തന്നെ തട്ടിക്കൊണ്ടുപോയവരും (ഉദാഹരണത്തിന്, തെയ്യത്തിന്റെ ശക്തി പരീക്ഷിക്കുന്നതിനായി മാങ്ങാട് പ്രദേശത്തേക്ക് പോകാത്ത/ കണ്ടുവരാത്ത കതിവനൂർവീരൻ തെയ്യത്തെ തൊട്ടുത്ത ഗ്രാമത്തിൽ ഈ തെയ്യം കെട്ടിയിടിയപ്പോൾ തട്ടിയെടുത്ത് മാങ്ങാട് കൊണ്ടു പോയിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. വേറെയും ഇതുപോലുള്ള സംഭവങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഇവിടുത്തെ ആൾക്കാരുടെ മനസ്സിലുണ്ടാക്കിയ മുറിപ്പാടുകളും അതുണ്ടാക്കിയ പ്രതികരണങ്ങളും കൂടി തെയ്യത്തെ തീർത്തും കൈയൊഴിയുന്നതിൽനിന്ന് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയെ തടസ്സപ്പെടുത്തി. പിന്നെയുള്ള മാർഗം ഇതിനെ ഉൾക്കൊള്ളലാണ്. മനുഷ്യനെ മയക്കുന്ന കുറുപ്പാണിതെന്ന വർത്തമാനങ്ങൾ ധാരാളം ഉള്ളതുകൊണ്ട്, വിശ്വാസത്തിലധിഷ്ഠിതമായ അനുഷ്ഠാനമാണെന്ന നിലയിൽ തെയ്യത്തെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയില്ലെന്നുവന്നു. പിന്നെയുള്ള മാർഗം അതിന്റെ സാംശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയുണ്ടായാലും പ്രകടനകല-നാടൻകല എന്ന രീതിയിലുള്ള ഇതിന്റെ ശക്തി പ്രദർശിപ്പിക്കലും നൃത്ത-ചിത്ര-സംഗീതകലകളുടെ സമ്മേളനമെന്ന വാദം ഉറപ്പിക്കലുമാണ്. അങ്ങനെ നേരത്തെ കർഷകസമ്മേളനാനന്തരം 'പാട്ടമ്പാക്കി' പോലുള്ള നാടകങ്ങൾ കളിച്ചുടൻ 80കളുടെ ആദ്യം പാർട്ടി സമ്മേളനാനന്തരം അവസാനനഗ്നത്ത് തെയ്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നരീതിയിൽ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ 'മന്ദപ്പൻ' (കതിവനൂർ വീരൻ) നാടകം അവതരിപ്പിച്ചുതുടങ്ങി. തെയ്യത്തിന്റെ പുരാവൃത്തങ്ങളെ അധികരിച്ച വിൽപ്പാട്ടുകൾ ഉണ്ടായി. എന്തിന് 90കളുടെ അവസാനം കേരളോത്സവവേദികളിൽ ഒരു പ്രധാന ഇനമായും തെയ്യം മാറി. ഇതിനെല്ലാം ഉപരിയാണ് 70കളിലും 80കളിലും പാർട്ടിജാഥകളിലും സമ്മേളനങ്ങളിലും കൊഴുപ്പുകൂട്ടാൻ കെട്ടിയ തെയ്യങ്ങൾ. ഈ രീതിയിൽ തെയ്യത്തെ കലയായി പുനർനിർവചിച്ച് ഉൾക്കൊള്ളുമ്പോൾ ആകെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടത് ഇത് നേരത്തേയുണ്ടായിരുന്ന ജാതി-ജാതിനാടുവാഴിത്ത വ്യവസ്ഥയോടുള്ള കെട്ടുപാട്ടുകൾ ഇല്ലാതാക്കുക എന്നതാണ്. തെയ്യത്തെ അതിന്റെ ചരിത്രാവബോധത്തിൽ നിന്ന് അടർത്തി മാറ്റുമ്പോൾ അത് സംഭവിക്കുമെന്ന് ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ടാവണം. 1981 ൽ മെയ്ദിനറാലിയോടനുബന്ധിച്ച് (സി.പി.ഐ. (എം) സംഘടിപ്പിച്ചത്) തെയ്യവുമുണ്ടായിരുന്നു. അത് കാണുകയും അതിനെപ്പറ്റി സംസാരിക്കുകയും ചെയ്ത ഒരു പാശ്ചാത്യഗവേഷകൻ കുറിച്ചിട്ടതിലൂടെ കണ്ണോടിക്കുന്നത് അനൗചിത്യമാകില്ലെന്നു തോന്നുന്നു.

“(May day rally) featured Teyyam dancing after speeches were made against capitlism, corruption, and suppression. The plan to show Theyyam dancing was a conscious, well thought out attempt to strip the ritual of its efficiency by demonstrating that it could be performed out of context without rituals, priests or offerings. The communist party hope to show, contrary to the villager's beliefs, that there would be no anger from the god, no conse-

quences, Theyyam could be performed for fun. At the end of the dance instead of calling important high caste member from the audience to come up and receive blessings, as the deity would do in the ritual context he called local communist party members over the microphone...

“At the conclusion of the speech the dancer told the spectators to turn their devotion to Namboodiripad, the General secretary of Marxist party, and to Nayanar, who was the chief Minister of Kerala from 1980-81. The organizers of the rally told me they would like to see theyyam performed as an art form as something enjoyable to watch detached from any kind of belief system. In their view, poverty, the continuing presence of a caste system, and the manipulation of the masses by an upper caste elite, is intimately bound with the performance of and belief in rituals, which keep the proletariat passive and dependent on a force outside themselves.”⁷

തെയ്യക്കാരനിൽനിന്ന് തെയ്യം കലയാണെന്ന വാദം 1960 കളുടെ അവസാനമേ ഉണ്ടാകുന്നുള്ളുവെങ്കിലും ഇതിനുള്ള ഒറ്റയൊറ്റശ്രമങ്ങൾ മറ്റിടങ്ങളിൽ നിന്നും നരത്തേ തുടങ്ങുന്നുണ്ട്. എം.ഡി. രാഘവൻ 1947ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ‘ഫോക്‌പ്ലേസ് ആന്റ് ഡാൻസസ് ഓഫ് കേരള’യിൽ തെയ്യത്തെ കലയുടെ പട്ടികയിൽ ഉൾപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. 1968 ൽ ഉണ്ടാക്കിയ തിമിരി മാമ്പൽ കമ്മറ്റിയും തുടർന്നുണ്ടായ കൊടക്കാട് കലാനികേതനും ഏറ്റവും കൂടുതൽ ശ്രമിച്ചത് ഇതിനുതന്നെയായിരുന്നു. അങ്ങനെയാണ് 1968ൽ തൃശ്ശൂരിൽ കേരള സംഗീത നാടക അക്കാദമി സംഘടിപ്പിച്ച നാടോടി കലോത്സവത്തിൽ തെയ്യം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടതും, തുടർന്ന് ആലുവ, ബോംബെ തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളിലേക്ക് യാത്രയാകുകയും ചെയ്തത്. പക്ഷേ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട മറ്റൊരു കാര്യം തെയ്യത്തെ അനുദേശങ്ങളിൽ വിരുദ്ധ സന്ദർഭങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിച്ചതിനെ ചോദ്യം ചെയ്തവരോട് നർത്തകരത്നം കണ്ണപ്പുറുവണ്ണാനെപ്പോലുള്ളവർ അന്ന് പറഞ്ഞ മറുപടി, ‘ഞങ്ങൾ തെയ്യത്തെയല്ല കൊണ്ടുപോകുന്നത് വെറുംകോലത്തെയായാണ്’ നായിരുന്നു. ഈ മറുപടിയിൽ തൃപ്തരല്ലാത്തതുകൊണ്ടായിരിക്കണം ഭരണകൂടം നേരിട്ട് ഇടപെട്ട് തെയ്യക്കാരെക്കൊണ്ടുതന്നെ ഇതൊരു കലയാണെന്ന് പറയിപ്പിക്കുന്നത്. അത് നടന്നത് 1977ലാണ്. കേരള സംഗീത നാടക അക്കാദമിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ചെറുകുന്നിൽവെച്ച് ഒരു തെയ്യം സെമിനാർ സംഘടിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. തെയ്യത്തെ ഡോക്യുമെന്റ് ചെയ്യുക എന്നതായിരുന്നു ഒരു ഉദ്ദേശ്യം. അതിന്റെ കൂടെ അവിടെ സന്നിഹിതരായിരുന്ന തെയ്യക്കാരെ ഗ്രൂപ്പുകളാക്കിത്തരിച്ച് ചർച്ച ചെയ്ത് അവരുടെ ആവശ്യങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാനും, അവ സർക്കാരിലേക്ക് സമർപ്പിക്കാനും ആവശ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ അന്ന് അവിടെ കൂടിയ തെയ്യക്കാർ അഞ്ച് പ്രധാന ആവശ്യങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചു. അതിലേറ്റവും പ്രധാനം തെയ്യത്തെകലയായി നിലനിർത്തണം എന്നായിരുന്നു. അന്നത്തെ അഞ്ചാവശ്യങ്ങളും ചുവടെ കൊടുക്കുന്നു.

“അനുഷ്ഠാനപരമായ നിലയിലല്ലാതെ കലാരൂപം എന്ന നിലയിൽ തെയ്യം

നിലനിൽക്കണം. ഗുരുകുലരീതിയിൽ തെയ്യം പഠിക്കാനുള്ള സൗകര്യങ്ങളുണ്ടാകണം. തെയ്യത്തിന്റെ നിറവും മണവും പോകാതെ അതേനിലയിൽ നിലനിർത്തണം. തെയ്യക്കോലങ്ങൾ മ്യൂസിയങ്ങളിൽ സൂക്ഷിക്കേണ്ടതാണ്. തെയ്യം കലാകാരന്മാർക്ക് ഗവൺമെന്റ് സഹായം നൽകേണ്ടതാണ്.”⁸

ബാഹ്യമായ ഇടപെടലുകളും വർത്തമാനങ്ങളും ഒരു സ്ഥാപനത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കാൻ അത്യാവശ്യമായ സന്ദർഭം ഒരുക്കി എടുക്കുമെങ്കിലും ഉദ്ദേശിച്ച രീതിയിൽ ഈ പുനഃസൃഷ്ടി നടക്കണമെങ്കിൽ ആന്തരികമായി ആ സ്ഥാപനത്തിന്റെ ഉടമകളിൽ നിന്ന് തന്നെ ഇത്തരം ബാഹ്യസാഹചര്യങ്ങളോടനുക്രമമായ പ്രതികരണം ഉണ്ടായിവരണം. ഭരണകൂടത്തിന്റെ നീഴലിൽ അവരുടെ അവശ്യാർത്ഥം നടത്തപ്പെടുന്ന ഒരു പൊതുപരിപാടിയിൽ, ഭരണകൂടത്തിന്റെ ആവശ്യം, തന്റെ ആവശ്യമാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുകയും അത് അതേ രീതിയിൽ പരസ്യമായി പ്രഖ്യാപിക്കുകയും രേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നതുവഴി തെയ്യം എന്ന അനുഷ്ഠാനം തെയ്യം എന്ന കലയായി മാറ്റുന്നതിനുള്ള അവസാന മിനുക്കുപണികളും പൂർത്തിയാവുകയായിരുന്നു.

പിന്നീട് ഇതെത്തിനു സംഭവിച്ചു എന്ന് പരിശോധിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് സ്വാതന്ത്ര്യസമരാനന്തരകാലത്ത് തെയ്യത്തിനുണ്ടായ മറ്റൊരു പരിവർത്തനം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അതെന്താണെന്നു വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് കല എന്ന രീതിയിൽ തെയ്യത്തെ കണ്ടുതുടങ്ങിയതിനുശേഷമുണ്ടായ വർത്തമാനങ്ങൾ വീണ്ടും പരിശോധിക്കാം.

തെയ്യം പുരാവൃത്തങ്ങളില്ലാതെ

കേരളീയതയുടെ ചിഹ്നമായി ആദ്യകാലത്ത് തിരിച്ചറിയപ്പെടാതിരുന്ന തെയ്യം പിൻക്കാലത്ത് കലാരൂപം കൈക്കൊണ്ടാണ് കഥകളിക്കും, കളരിപ്പയറ്റിനും മൊപ്പും ഇരിപ്പുറപ്പിക്കുന്നത്. ദേശൈക്യത്തിന്റെ പ്രതീകമായി ഇടം കൊള്ളുന്ന തെയ്യം തന്നെ തറവാട്ടു മഹിമയുടെ ചിഹ്നമായും വേഷം മാറുന്നത് നമുക്ക് കാണാം. ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഇടപെടലിൽ വേഷങ്ങളേറേ കെട്ടിയ തെയ്യം ഭരണകൂടത്തെതന്നെ നഗ്നമാക്കുന്ന രീതിയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് തെയ്യത്തിന്റെ മറ്റൊരു അവതാരരൂപമാണ്.

സ്വാതന്ത്ര്യസമരകാലത്ത് ദേശീയതയുടെ സംജ്ഞമായി അനേകം പ്രാദേശിക രൂപങ്ങളെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. സമരവീര്യമില്ലാത്ത, സ്പെഷ്യാലിപതികൾക്ക് വിധേയമായി ജീവിക്കുന്ന, എതിന് ഒരു രാഷ്ട്രം എന്ന് പറയാൻ വേണ്ട അത്യാവശ്യഘടകങ്ങൾ പോലും ഇല്ലാത്ത ഒരു പ്രദേശം എന്ന ഭാഗതീയ കൊളോണിയൽ ആരോപണങ്ങളെ മറികടക്കാൻ, ദേശീയ പ്രസ്ഥാനകാല നേതാക്കൾ പരിശ്രമിച്ചത് ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്ന പല രൂപങ്ങളേയും ദേശത്തിന്റെ അഭിമാനചിഹ്നങ്ങളായി ഉയർത്തിയാണ്. അതിനുകാരണമായെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ബോധപൂർവ്വം ഒഴിവാക്കുന്നുമുണ്ടായിരുന്നു. മലബാറിന്റെ ചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാ

ദത്തിൽ തന്നെ കളരിപ്പയറ്റ് ഇങ്ങനെ കേരളത്തിന്റെ മിലിറ്ററി ട്രയിനിംഗ് സ്കൂൾ ആയി പുനരവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതായി കാണാം. കേളപ്പനെ പോലുള്ളവർ മലയാളികളുടെ യുദ്ധവീര്യത്തിന്റെ മകുടോദാഹരണമാണെന്ന് ഇതിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. കൂട്ടത്തിൽ പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെട്ട കഥകളിയും കേരളീയരുടെ സംസ്കാരചിഹ്നമായി. തെയ്യം പക്ഷേ ഈ കാലത്ത് കേരളത്തിന്റെ ചിഹ്നമായി മാറാൻ കെൽപ്പുള്ളതാണെന്ന ചിന്ത അവർക്കുമുണ്ടായില്ല. തെയ്യം അന്ന് 'കല' എന്ന വിശേഷണത്തിൽ പെടാത്തതുകൊണ്ടും, മറിച്ച് അത് 'ഭൂതാരാധന' യായതുകൊണ്ടും, ആധുനികതയുടെ മുഖമുദ്രയായിരുന്ന പുരോഗതി (progress) എന്ന ആശയത്തിന് വിരുദ്ധമായി തോന്നിയതുകൊണ്ടും തമസ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു എന്നേയുള്ളൂ.

പക്ഷേ, സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടം ഒരു വശത്തും മറ്റു ചില കൂട്ടായ്മകൾ വേറൊരിടത്തും തെയ്യത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ മനസ്സിലാക്കി ഇതിനെ അവരുടെ ആശയപ്രചരണത്തിന്റെ പ്രതീകമാക്കി മാറ്റുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെയാണ് 1950 കളിൽ ഡൽഹിയിൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ നാനാത്വത്തിൽ ഏകത്വം എന്ന ആശയം പുറം ലോകത്തിന് കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നതിലേക്കായി നടത്തിയ റിപ്പബ്ലിക് ദിന പരേഡിൽ തെയ്യത്തെ ഒരു പ്രാദേശിക വൈജാത്യത്തിന്റെ അതേസമയം ദേശീയതയിൽ ഇഴചേരുന്ന ചിഹ്നമായി അണിനിരത്തുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഭാരതീയതയുടെ ചിഹ്നമായി നാടോടി കലാരൂപമായി മാറുമ്പോഴും തെയ്യത്തിന്റെ ഭൂതകാലം മായ്ച്ചുകളയുന്നുണ്ട്. അവ ഉണ്ടായതും നിലനില്ക്കുന്നതുമായ ചുറ്റുപാടുകൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന അർത്ഥങ്ങൾക്കുപകരം പുതിയവ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനും കൊടുക്കാനും ഇടയാക്കുന്നുമുണ്ട്.

അങ്ങിനെ ഡൽഹിയിൽ തെയ്യം ദേശ-ഐക്യത്തിന്റെ പ്രതീകമായാണ് മാറിയതെങ്കിൽ ഇങ്ങിവിടെ, തെയ്യത്തിന്റെ സ്വന്തം നാട്ടിൽ മാറ്റി എടുക്കപ്പെടുന്ന സാംസ്കാരിക അർത്ഥത്തെ ദ്രോതിപ്പിക്കാനുള്ള പ്രതീകമായാണ് തെയ്യം ചില തറവാടുകളുടെ രക്ഷയ്ക്കെത്തുന്നത്. തളിപ്പറമ്പിനടുത്ത് മന്ത്രവാദപാരമ്പര്യമുള്ള ഒരു കുടുംബക്കാർ ആയുർവ്വേദ വൈദ്യന്മാരായി മാറുമ്പോൾ പുതിയ തെയ്യത്തെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. മന്ത്രമൂർത്തികളിൽ ചിലരുടെ ആരാധനാ കേന്ദ്രമായിരുന്നു അടുത്തകാലം വരെ ഇവിടം(ഇന്നും അത് തുടരുന്നുണ്ട്.) കൂട്ടിശാസ്തർ, പൊട്ടൻ കരിഞ്ചാമുണ്ഡി തുടങ്ങിയ തെയ്യം കെട്ടിയാടിക്കുന്നിടം. ഇവയുടെ ശിക്ഷാ-രക്ഷാ ശക്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള കഥകളിലൂടെയും അവയെ ഉപാസിക്കുന്നവർക്ക് കൈവരുന്ന അമാനുഷിക ശക്തിയുടെയും കഥപറഞ്ഞും പ്രചരിപ്പിച്ചുമാണ് പിണി ഒഴിപ്പിക്കലും മറ്റ് മന്ത്രവാദകർമ്മങ്ങളും ചെയ്തു വന്നിരുന്നത്. ഈ മന്ത്രമൂർത്തികളുടെ ആരാധന അവർക്ക് ഉൾബലേ നല്കുന്നതിന്റെ കൂടെ തന്നെ അവരുടെ സേവനം ആവശ്യമുള്ളവർക്ക് ഇവർ കഴിവുറ്റവരാണെന്ന് തെളിയിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു ഉപാധികൂടിയിരുന്നെന്നു മന്ത്രവാദത്തിനെതിരെയും, മറ്റ് 'അശാസ്ത്രീയ' ചികിത്സകൾക്കെതിരെയും കോളനിഭരണകാലത്തും തുടർന്നും സാമൂഹികപ്രചാരണങ്ങളും എതിർപ്പുകളും ഉണ്ടായപ്പോൾ പിന്നീട് പാരമ്പര്യസിദ്ധമെന്നും അതേസമയം ശാസ്ത്രമെന്നും

വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ആയുർവേദത്തിലേക്ക് തിരിയാനും അതിന് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കാനും അതിന്റെ ഫലമായി അവരുടെ കൂലമഹിമയായി കണ്ടിരുന്ന മന്ത്രവാദത്തെ രണ്ടാംനിരയിലേക്കു തള്ളാനും ഇവർ നിർബന്ധിതരാകുന്നുണ്ട്. ഈ മാറ്റത്തെ സാധൂകരിക്കാനും ഇവർ തെയ്യത്തെത്തന്നെയാണ് കൂട്ടുപിടിച്ചത്. നേരത്തെ മന്ത്രവാദികളാണെന്ന പ്രൊതിക്കുവേണ്ടിയുള്ള ചിഹ്നങ്ങളായ മന്ത്രമൂർത്തികളെയാണ് ഉപയോഗിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ മാറിയ സാഹചര്യത്തിൽ പുതിയ തെയ്യത്തെ തന്നെ സൃഷ്ടിക്കുകയായിരുന്നു. ആയുർവേദാചാര്യനായ ധന്വന്തരീ മൂർത്തിതെയ്യത്തിന്റെ ആരാധനാരിത്ഥിലും കൊണ്ടുവന്നു പരിഷ്കാരങ്ങൾ. അവിടത്തെ വഴിപാടുകൾ വിശദീകരിക്കുന്ന നോട്ടീസ് ബോർഡ് ശ്രദ്ധിച്ചാൽ മതി വ്യത്യാസമറിയാൻ. മന്ത്രമൂർത്തികൾക്ക് കലശവും കോഴിയറവും മറ്റും പറയുമ്പോൾ ധന്വന്തരീ മൂർത്തിക്ക് പുഷ്പാഞ്ജലിയും മറ്റുമാണ് നേർച്ച. മറ്റ് മുഴുവൻ തെയ്യങ്ങളേയും അരിയെറിഞ്ഞ് എതിരേല്ക്കുമ്പോൾ ധന്വന്തരീമൂർത്തിയെ എതിരേല്ക്കുന്നത് പുഷ്പവൃഷ്ടി നടത്തിയാണ് അമ്പനേഷണത്തിൽ അറിയാൻ കഴിഞ്ഞ മറ്റൊരു കാര്യം. ഈ തെയ്യം മറ്റേതോ ഒരിടത്തു കൂടി ഉണ്ടെന്നായിരുന്നു ഇതേപോലെ ഒരു വൈദ്യനാഥ കൂടുംബത്തിലാണത്രേ അതും ഇന്ന് ഇവിടെ തെയ്യം കെട്ടിവരുന്നവരാണ് ഈ തെയ്യം ആദ്യമായി കെട്ടി പള്ളിയറയ്ക്ക് മുന്നിൽ കൊണ്ടുവന്നതത്രേ. ഇന്ന് കാണുന്ന രൂപ സങ്കല്പം എങ്ങനെ ധന്വന്തരമൂർത്തിക്കുകിട്ടി എന്ന ചോദ്യത്തിന് കിട്ടിയ മറുപടി പൂർവികർ സൂക്ഷിച്ച ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നാണെന്നായിരുന്നു. മറ്റു വിശദീകരണമൊന്നും തന്നുമില്ല. കൊളോണിയൽ ചിന്താഗതി ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്ന ആയുർവ്വേദമക്കമുള്ള ചികിത്സാരികളെ മറ്റുവൈദ്യന്മാരുടെ ആളെക്കൊല്ലുന്ന പരിപാടിയായി ചിത്രീകരിച്ചപ്പോൾ ആയുർവ്വേദത്തെ കയ്യൊഴിക്കുന്നതിനു പകരം, പി.എസ്. വാര്യർ ചെയ്തത് അതിനെ പുനരാനയിക്കുകയാണ്, സ്ഥാപനവൽകരിച്ചും, മാനകീകരിച്ചും, വിശേഷവൽകരിച്ചും മറ്റും. ഇവിടെ തെയ്യം മലബാറിന്റെ മനസ്സിനെ സ്വാധീനിക്കുന്നതിന്റെ ആഴം ഉൾക്കൊണ്ടാകണം സ്ഥാപനവൽക്കരണത്തിന്റേയും വിശേഷവൽക്കരണത്തിന്റേയും കൂടെത്തന്നെ, അവയുടെ വിശ്വാസ്യത ഉറപ്പിക്കാൻ പുതിയ പദ്ധതികൾക്ക് അവകാശവും പാരമ്പര്യവും ഉണ്ടെന്നു സ്ഥാപിക്കാൻ ഇവിടെത്തന്നെയുള്ള സാധ്യതകളെ കണ്ടെത്തുകയും അതിനെ ആവശ്യാനുസരണം നിർമിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തത്. ദേശം പ്രതീകമായി തെയ്യത്തെ കണ്ടപ്പോഴുള്ള രീതിയിലല്ല ഈ നിർമിതി. നേരത്തെ, അനുഷ്ഠാനങ്ങളേക്കാളും പ്രധാനം കലശമായിരുന്നു വെങ്കിൽ ഇവിടെ അനുഷ്ഠാനത്തിനും വിശ്വാസത്തിനും തന്നെയാണ് പ്രാധാന്യം കല്പിക്കപ്പെട്ടത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള പരിശ്രമങ്ങളിലൂടെ തേച്ചുമാച്ചുകളയാവുന്ന, അല്ലെങ്കിൽ, പിന്നാമ്പുറത്തേക്ക് മാറ്റിവെക്കാവുന്ന മന്ത്രവാദി എന്ന പേരും ഉയർത്തി എടുക്കാവുന്ന പുതിയ ധന്വന്തരീമൂർത്തിയുടെ 'അനുഗ്രഹവും' പാരമ്പര്യവും ഉള്ള തറവാടെന്ന പേരും ധന്വന്തരീമൂർത്തിയെ തെയ്യമാക്കി മാറ്റിയപ്പോൾ ഇവർക്ക് ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞു. അന്ന് മന്ത്രവാദികളായിരുന്ന ഇവരിന് വൈദ്യമാക്കാരാണ്.

ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെയും, തറവാട്ടുപാരമ്പര്യത്തിന്റേയും പ്രതീകമായി മാറുന്നതുപോലെ കേരളീയതയുടെ ചിഹ്നമാകാനും തെയ്യത്തിന് യോഗം വന്നിട്ടുണ്ട്. വിശ്വാസത്തിന്റെ കൂടുവിട്ട് കലയായി അനേകം പൊതു ഇടങ്ങളിൽ സ്ഥാനം ഉറപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ്, വൈകിയെങ്കിലും, കേരളീയതയുടെ പ്രതീകമായി തെയ്യം മാറുന്നത്. ഇത് കൂടുതൽ പ്രകടമാക്കുന്നത് 1980 കളിലാണെങ്കിലും 60 കളുടെ അവസാനത്തോടെ ഇത്തരം വർത്തമാനങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. 1968 ൽ സംഗീതനാടക അക്കാദമി കേരളത്തിന്റെ നാടോടി കലകളുടെ അവതരണം നടത്തുമ്പോൾ മറ്റ് പല ഇനങ്ങളുടെ കൂടെ തെയ്യവും വരുന്നുണ്ട്. 1977 ൽ തെയ്യം സെമിനാറും, 1978ൽ തെയ്യത്തെക്കുറിച്ച് പുസ്തകവും അക്കാദമി പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തി. ഇവിടെ തെയ്യത്തെ കേരളത്തിന്റെ സ്വത്തായി പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത് കാണാം. അന്നത്തെ സംഗീത നാടക അക്കാദമി ചെയർമാനായിരുന്ന ജി. ശങ്കരപ്പിള്ള എഴുതി, ഈ അനുഷ്ഠാനകല (തെയ്യം) അതിപ്രാചീനമായ കേരളത്തിന്റെ സ്വത്താണ്. അതിൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കലാസൗന്ദര്യ സങ്കല്പം അത്യന്തം സമ്പന്നവും വികസ്മര്യവും തനതുമായ നമ്മുടെ സൗന്ദര്യസ്വാദന പാരമ്പര്യത്തെയാണ് കാണിക്കുന്നത്.

കേരളത്തിന്റെ സ്വത്തായതുകൊണ്ടും ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ സൗന്ദര്യസ്വാദന പാരമ്പര്യമായതുകൊണ്ടും ഇത് സംരക്ഷിക്കപ്പെടേണ്ടത്രേ! കലയ്ക്കപ്പുറത്ത് സൗന്ദര്യസ്വാദന പാരമ്പര്യമായി തെയ്യം മാറുമ്പോൾ, സംഗീതനാടക അക്കാദമി പോലുള്ള സ്ഥാപനങ്ങൾ ഇത്തരത്തിൽ ഇടപെടുമ്പോൾ, അവരുടെ പ്രവർത്തിയെ സാധൂകരിക്കാൻ കൊണ്ടുവരുന്ന ന്യായം കൂടി ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇവർക്ക് തെയ്യം കലയായും സൗന്ദര്യസ്വാദനമായും ഫ്യൂഡൽ കാലത്ത് നിലനിന്നിരുന്നു. ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥ തകർന്നപ്പോൾ അതിനെ ആശ്രയിച്ചു ജീവിക്കുന്നവരുടെ ജീവിതം ദുസ്സഹമായപ്പോൾ, നമ്മുടെ സാംസ്കാരികധാരയുടെ അടിത്തറയിൽ ഉൾഭൂതമായവയായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടു പോരുന്ന നാടോടി രംഗകലാരൂപങ്ങളെപ്പറ്റി അന്വേഷിക്കുവാനും അവയുടെ മഹത്വം കണ്ടെത്തുവാനും ജീർണതയെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നവയുമുണ്ടെങ്കിൽ അവയ്ക്കുത്തേജനം നല്കുവാനും ഉള്ള ധാർമികബാധ്യത അക്കാദമിക്കുണ്ടെന്ന് സ്വയം പ്രഖ്യാപിച്ചാണ് തെയ്യത്തെ കേരളീയതയുടെ സൗന്ദര്യസ്വാദക പാരമ്പര്യമായി നിർമ്മിച്ചെടുത്തത്. തുടർന്ന് കേരളത്തിന്റെ സ്വതന്ത്രനിർമ്മിതിയുടെ ഘടകങ്ങളെ പുറം ലോകത്തെത്തിക്കുന്നതിനായി ഇംഗ്ലീഷിൽ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുവാൻ കൂടിയിരുന്നെങ്കിലും ഉണ്ടാക്കിയ കേരള സർക്കാരിന്റെ പ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ്, 1980 ൽ കേരളത്തിലെ നൃത്തങ്ങൾ (*Dances of Kerala*) എന്ന പുസ്തകം ഉൾക്കവറിൽ തെയ്യത്തിന്റെ ചിത്രത്തോടെ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. 1986 ൽ തെയ്യത്തെക്കുറിച്ചുതന്നെ ഇംഗ്ലീഷിൽ ഒരു പുസ്തകം നിറയെ ഫോട്ടോകളുമായി പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ് പുറത്തിറക്കി. ഇതോടൊപ്പം ഇന്ത്യയുടെ ദേശീയ കായികമേളകളിലും, അപ്നാ ഉത്സവ് കളിലും അഹമ്മദാബാദ്, പോണ്ടി കലോത്സവങ്ങളിലും കേരളീയതയുടെ പ്രതീകമായി തെയ്യം പ്രദർശിപ്പിക്കപ്പെട്ടു.

നേരത്തെ പറഞ്ഞതുപോലെ, തെയ്യത്തെ അതിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ നിന്നും അടർത്തി മാറ്റി കലയായി പുനരവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞതിലൂടെയാണ് ഇത് കേരളീയതയെ ദ്രോഹിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള ചിഹ്നമായി മാറിയത്. കല എന്ന രീതിയിൽ തെയ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ച അവിടം കൊണ്ട് തീർന്നില്ല തുടർന്നും അത് സജീവമായി തന്നെ നടക്കുന്നുണ്ട്. വിപ്ലവകരമായ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തുന്ന സത്യാന്വേഷകരായ കാവാലം നാരായണപ്പണിക്കരെപ്പോലുള്ള ആധുനികർ അതുകൊണ്ട് ഇത് കലയാണോ അനുഷ്ഠാനമാണോ എന്നല്ല ചോദിച്ചുതുടങ്ങുന്നത്. പകരം ഏത് തരം കല എന്നാണ്. രംഗകലയോ പ്രകടനകലയോ ആധുനികതാ ചർച്ചയുടെ ഇടയിൽ നിന്നും ആധുനികാനന്തര ജീവിത പരിസരത്തേക്ക് വർത്തമാനം മാറ്റുമ്പോൾ തെയ്യത്തിന്റെ കലാപദവി ചർച്ചകളിൽ മുഴങ്ങിക്കേൾക്കുന്നത് ഇത് ക്ലാസിക്കലാണോ നാടനാണോ എന്നും ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങളിൽ തന്നെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പോരായ്മകളുമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, തെയ്യത്തിന്റെ കലാപദവിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ചർച്ചയിൽ തുടക്കത്തിൽ ഇത് നാടൻ കലയല്ല തീർത്തും ക്ലാസിക്കൽ കല തന്നെയെന്നും, (നാടൻ കലകൾ വേറെയുണ്ടെന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.) ഇതേ ചർച്ചയുടെ ഒടുവിൽ ശ്രേഷ്ഠം/അയം എന്ന ദന്ദം തന്നെ നിലനില്ക്കുന്നില്ല എന്നും, തെയ്യം സമഗ്രവും സമ്പൂർണ്ണവും സങ്കീർണ്ണവുമായ ഒരു അഭിനയപാഠമാണ് എന്നും, ഈ നിലയ്ക്കുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ അനിവാര്യമാണ് എന്നും, അവ ക്ലാസിക്ക്/ഫോക് തരംതിരിവിലെ മൗലികമായ പല തകരാറുകളും വെളിവാക്കുകയും ചെയ്യും എന്നുമാണ് പറഞ്ഞുവെക്കുന്നത്. ഇവിടെ ഓർക്കേണ്ട കാര്യം, തെയ്യം ഇങ്ങനെ നാടോടിയായും, നാടനായും, പ്രകടനകലയായും, ക്ലാസിക്കലായും എല്ലാം തകർക്കുന്ന രീതിയിലും ഓരോ കാലത്തും ഓരോരുത്തരുടേയും ചിന്താപദ്ധതികളും ആവശ്യങ്ങളും നിർണയിക്കുന്ന രീതിയിലും പുനരവതരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. അതുകൊള്ളാൻ തെയ്യത്തിനുകഴിയും. തെയ്യം എങ്ങനെയും പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെടും, എല്ലായ്പ്പോഴും പുതുതായി.

ഇങ്ങനെ തെയ്യത്തെ സ്വതന്ത്രനിർമ്മിതിക്കുള്ള ചിഹ്നങ്ങളായും വിവിധതരം കലയായും പുനരവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്ന രീതിയിൽ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ പറ്റിയ ഇതിനെ കമ്പോളത്തിൽ നേരിട്ട് വിൽക്കുന്നതിനോ, വിൽപ്പനയ്ക്ക് കനം കൂട്ടുന്നതിനുള്ള മാധ്യമമായോ മാറ്റിയെടുക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. അപ്പോഴും അതിന്റെ ബാഹ്യരൂപം മാറ്റങ്ങളില്ലാതെ നിലനില്ക്കും. അവ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന അർത്ഥവും അവ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന സാമൂഹികതയും മാറുമെങ്കിലും. അങ്ങനെയാണ് വടക്കേ മലബാറിനായി മലയാളദിനപത്രങ്ങൾ കണ്ണൂരിൽനിന്നും പ്രത്യേകപതിപ്പ് തുടങ്ങുമ്പോൾ അതുവരെ അത്രയൊന്നും പത്രത്താളുകളിൽ ഇടം കിട്ടാതിരുന്ന തെയ്യങ്ങൾക്ക് ഇടം കിട്ടിത്തുടങ്ങിയത്. ഓരോ ഗ്രാമത്തിലെയും തെയ്യത്തിന്റെ വർണചിത്രങ്ങൾ അവ കെട്ടിയാടിയതിന്റെ അടുത്ത ദിവസം ആദ്യകാലങ്ങളിൽ മൂന്നാം പേജിലും, (പ്രാദേശിക പേജുകൾ) പിന്നീട് ഒന്നാം പേജിലും, ഇപ്പോൾ വീണ്ടും രണ്ട്, മൂന്ന് പേജുകളിലും ഇടം കൊണ്ടുതുടങ്ങുന്നത്. ചരമവാർത്തകളെപ്പോലെ തെയ്യം വാർത്തകളും പ്രാധാന്യം നേടിയതോ

ടെ തെയ്യവും ഈ സൗകര്യം ഉപയോഗപ്പെടുത്താനാരുണ്ടിട്ടു. സൗജന്യമായി തന്റെ വൃത്താന്തങ്ങൾ നാടൊട്ടുക്കും അറിയിക്കാനായി ഭക്തന്മാർക്ക് എത്തിച്ചേരാനുള്ള വഴികാട്ടിയായി, അറിയിപ്പുകളായി. ഇവ പരസ്പര പൂരകങ്ങളായി നിലനില്ക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഇന്ന് ബാലാലയ പ്രതിഷ്ഠയും കട്ടിലവെപ്പും, തറവാട്ട് കളിയാട്ടവും എന്തിന് വഴിയോരത്ത് നൈമിഷികമായി കെട്ടിയാടിക്കുന്ന വെള്ളാട്ട് വാർത്തയും പത്രങ്ങളിൽ ഇടം പിടിക്കുന്നത്.

ഇതിന്റെ അടുത്ത പടിയാണ് തെയ്യത്തെ ഉപഭോഗസമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി വിറ്റഴിക്കലിനുള്ള 'ബ്രാൻഡ് അംബാസിഡർ' ആക്കി മാറ്റുന്നതും തെയ്യത്തെ തന്നെ ആഗോള കച്ചവട ബന്ധങ്ങളിൽ വിറ്റഴിക്കുന്നതിനുള്ള ഉല്പന്നമാക്കുന്നതും ഭരണകൂടം അതിന്റെ പുതിയ ധനാഗമമാർഗമായ വിനോദസഞ്ചാര വ്യവസായത്തിന്റെ നെടും തൂണാക്കുന്നതും. ഇത് വികസനത്തിന്റെ (development) മാർഗമെന്ന് ഭരണകൂടവും വികസനത്തിന്റെ പരിപ്രേക്ഷ്യം എന്ന് കോർപ്പറേറ്റുകളും പ്രഖ്യാപിക്കുമ്പോൾ 'വികസനം' എന്തെന്നും ആർക്കെന്നും അതിലുപരിയായി വികസനം എന്നൊന്ന് ഉണ്ടോ എന്നു പോലും ആലോചിക്കാതെ നമ്മളും ഈ മാറ്റത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ 'തെയ്യം ഭൂമിയിലേക്ക്' പൂർവനിർധാരിതമായ സന്ദർശനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് താഴെ കൊടുത്ത രീതിയിലുള്ള പ്രസ്താവനകൾ ഉണ്ടാകുന്നത്.

'The glorious art form (Theyyam) has to be received to boost the tourism potential of malabar, particularly North Kerala, which is the womb of several cultural traditions, including the ancient Dravidian Civilization. This will also help in the growth of the tourism industry in Kerala and thus give a big boost to the economy as a whole.'

കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടത്തിന് വികസനത്തിന് വിഘാതമായി നില്ക്കുന്ന ഭൂതാരാധന ആയിരുന്ന തെയ്യം സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഭരണകൂടത്തിന് അതിന്റെ സ്വത്വ നിർമ്മിതിയുടെ അനുപേക്ഷണീയ ഘടകമായപ്പോൾ, ഇന്ന് കാർഷിക വ്യവസായമേഖലകൾ തകർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ അത് ഭരണകൂടത്തിന് അതിന്റെ വിഭവസ്വരൂപീകരണത്തിനും വികസന സ്വപ്നസാക്ഷാത്കാരത്തിനുമുള്ള സേവന മേഖലയായി മാറുകയാണ്. വിതരണത്തിൽ കാര്യമായും, ഉത്പാദനത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചും മുതൽമുടക്കേണ്ടതില്ലാത്ത വ്യവസായം. ഇതിനെ ഒന്നുകൂടി സ്ഥാപനവല്ക്കരിക്കേണ്ടതിലേക്കാണ് കൊടക്കാട്ടും മാടായിപ്പാറയിലും പ്രത്യേകം തെയ്യം പഠനകേന്ദ്രങ്ങൾ സർക്കാർ നേതൃത്വത്തിൽ ഉണ്ടാക്കുന്നത് നയിക്കുക.

ഒരു വശത്ത്, മുകളിൽ പറഞ്ഞതുപോലെ, മറ്റു വഴികൾ അടയുമ്പോൾ, നേരത്തെ എങ്ങോ ഒതുക്കിവെച്ചിരുന്ന തെയ്യം പോലുള്ളവ ഭരണകൂടത്തിന്റെ നിലനില്പിന് താങ്ങായി മാറുന്നുണ്ട്. അതേസമയം സാമൂഹികനീതിയും ക്ഷേമവും ഉറപ്പാക്കേണ്ട ഭരണകൂടം അതിൽ നിന്ന് പിന്മാറുന്നത് കാണാം. മാത്രമല്ല, ജനനന്മയ്ക്കായി ഭരണകൂടത്തോടൊന്നിട്ടിരുന്ന രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടികളും തൊ

ഴിലാളി സംഘടനകളും ഇന്ന് അവരിലുണ്ടായിരുന്ന വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്നുമുണ്ട്. അങ്ങനെയാണ് ഇന്ന് പുതിയ കൂട്ടായ്മകൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതിനും പഴയവയുടെ ലാബനകളെ പുനരുദ്ധരിക്കുന്നതിനും നേരത്തെ കണ്ടുവരുന്ന സാമൂഹികശ്രേണിയിലെ മേൽ-കീഴ് ബന്ധങ്ങളെ തകിടം മറിച്ചുകൊണ്ട് വഴിയോരങ്ങളിലും നഗരമധ്യത്തിലും നൈമിഷിക കൂട്ടായ്മകൾ തീർക്കാൻ കേന്ദ്രബിന്ദുവായി തെയ്യം പുനരവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

അങ്ങനെയാണ് മുത്തപ്പൻ (മുത്തപ്പൻ അടിക്കും മുറ്റം തന്നെ പൊടിക്കളമാണെങ്കിലും) സാധാരണയായി കണ്ടുവരാറുള്ള ഇടങ്ങൾ ഉയിർക്കൊള്ളുന്നത്. റെയിൽവേ സ്റ്റേഷൻ, ടാക്സി-ഓട്ടോ സ്റ്റാൻഡ്, ഷോപ്പിങ് കോംപ്ലക്സ്, സാധാരണ വ്യാപാരകേന്ദ്രങ്ങൾ പോലുള്ള പൊതു ഇടങ്ങളിൽ. പക്ഷേ, ഇവിടങ്ങളിൽ തെയ്യം നേരത്തെ 'കല' എന്ന രീതിയിൽ പൊതു ഇടങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടപ്പോലെ അനുഷ്ഠാനങ്ങളെ കൊഴിച്ചുകളഞ്ഞല്ല അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. മറിച്ച് മറ്റേതൊരു പാരമ്പര്യമായി നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ട ഇടത്തിലുള്ളതുപോലെ, മുത്തപ്പൻ മലയിറങ്ങി വന്ന്, കുളിർമനല്കി, മല കയറി പോകുന്നതുപോലെ, വിശ്വാസത്തോടും നിഷ്ഠയോടും അനുഷ്ഠാനത്തോടും കൂടി എത്തുന്ന ഒരു രക്ഷകനായി തന്നെയാണ്. തറവാടുകൾക്ക് നമ്മുടെ ജീവിതം സാധ്യമാക്കുന്ന സ്ഥാപനം എന്ന ധർമ്മം എന്നോ ഇല്ലതായെങ്കിലും, ഇന്ന് തറവാടുകൾ പുനരുദ്ധരിക്കുന്നു എന്ന പേരിൽ തറവാട്ടു തെയ്യങ്ങളെ കുടിയിരുത്തുമ്പോഴും ആർഭാടമായി ഇവയെ കെട്ടിയാടിക്കാൻ ഒരുമ്പെടുമ്പോഴും ചില തറവാട്ടുകാരുടേതായിരുന്ന കാവുകൾ (തെയ്യത്തെകുടിയിരുത്തിയ ഏതുതരത്തിലുള്ളവയായാലും) കേന്ദ്രീകരിച്ച് ജാതിക്കപ്പറം സമാനജാതികളെ ചേർത്ത് 'സമുദായ സമന്വയങ്ങൾ' ഉണ്ടാക്കുമ്പോഴും തെയ്യത്തിന്റെ പുരാവൃത്തത്തിന്റെ പുനരവതരണത്തിലൂടെ, അവയുടെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലിലൂടെ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ മനോഘടനയെ പുനർനിർമ്മിക്കുകയും ഭരണകൂടത്തിന്റേയും മറ്റു ചില ആധുനിക സ്ഥാപനങ്ങളുടേയും അപര്യാപതത തുറന്നുകാട്ടലുമാണ് നടക്കുന്നത്. തെയ്യത്തെ അങ്ങനെ ഒരിടത്ത് ഭരണകൂടം കൈയ്യടക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ മറ്റൊരിടത്ത് നിലവിലുള്ള ഭരണകൂടത്തെത്തന്നെ നഗ്നമാക്കുന്നതുവഴി ഭരണകൂടത്തെ പുനർനിർമ്മിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു ജനതയുടെ ഇടപെടലായി മാറുകയാണ്. അതിന്റെ പരിണിതഫലം എന്താകുമെന്നോ അത് കൈക്കൊള്ളുന്ന രൂപം എന്തായിരിക്കുമെന്നോ അതിന്റെ കർതൃത്വം ആർക്കാകുമെന്നോ എന്ന് തീർത്തും പറയാൻ കഴിയില്ലെങ്കിലും. ഇങ്ങനെ നവനവങ്ങളായി ഓരോ കാലത്തും ഇടത്തും തെയ്യം പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് തെയ്യത്തെ ഹിന്ദുത്വവാദികളുടെ 'തനത് പാരമ്പര്യ' വാദത്തിനോ വിശ്വാസത്തിലുള്ള മടങ്ങിപ്പോക്കിനോ അനുകൂലമായ സാഹചര്യമൊരുക്കിയെടുക്കുന്ന അവസ്ഥാവിശേഷമാണെന്ന് തെറ്റിദ്ധരിച്ചേക്കാരുത്. മാത്രമല്ല, ഇത്തരം ചെയ്തികളിൽ വ്യത്യസ്ത തരത്തിൽപ്പെടുന്ന ഓരോരുത്തരും അവയിലിടപെടുന്നത് കാലേക്കുട്ടിയുള്ള കൃത്യമായ അറിവോടും നിശ്ചിതമായ പരിപാടികളോടും വരുംവരായ്കളെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധത്തോടും കൂടിയിരിക്കുമെന്നും വിശ്വസിക്കരുത്.

ത്. സാമൂഹിക ഇടപെടലുകൾ എന്ന പ്രക്രിയയിലൂടെ ഓരോരുത്തരിലും കാലം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കുന്ന ബോധം എന്നേ ഇതിനെ കണക്കാക്കേണ്ടതുള്ളൂ.

ചുരുക്കത്തിൽ, തെയ്യം, ഓരോ കാലത്തും ഓരോ ഇടത്തും കൊടുത്തും കൊണ്ടും പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്, നിയതമായ അർത്ഥമോ സ്ഥായിയായ ഭാവമോ ഇളകാത്ത ഘടനയോ മാറ്റിമറിക്കാൻ കഴിയാത്ത പുരാവൃത്തങ്ങളോ ഇല്ലാതെ.

കുറിപ്പുകൾ

1. വിലയം ലോഗൻ (1997) ലോഗന്റെ മലബാർ മാനുൽ(വിവർത്തനം), മാതൃഭൂമി, കോഴിക്കോട് പേജ് 254.
2. ഇതേ പുസ്തകം പേജ് 392.
3. കെ.കെ.എൻ.കുറുപ്പ് (2000) സുവിശേഷം ഉത്തരകേരളത്തിൽ , എൻ.ബി.എസ്.കോട്ടയം. പേജ് 109.
4. കെ.കെ.എൻ.കുറുപ്പ് (1995). ആധുനികകേരളം: ചരിത്രഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങൾ. കേരളഭാഷാഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് . തിരുവനന്തപുരം പേജ് 25
5. കെ.കെ.എൻ.കുറുപ്പ് (1989): സമൂഹം, ചരിത്രം, സംസ്കാരം : ചരിത്രലേഖനങ്ങൾ, പൂർണ്ണ, കോഴിക്കോട്. പേജ് 81-82
6. ഇതേ പുസ്തകം പേജ് 83.
7. Wyne Ashley, cited in Phillip Zerilli (2000) Kathakali Dance Drama: Where Gods and Demons come to Play, Routledge, London, P. 200
8. കേരള സംഗീതനാടക അക്കാദമി (1987) തെയ്യം തൃശ്ശൂർ, പേജ് 116.

ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ: ദേശം, ചരിത്രം, സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം

■ Ravi. K.P

ആധുനികതയുടെ ഭാഗമായി ഇന്ത്യയിൽ ഉടലെടുത്ത ശക്തവും ശാസ്ത്രീയവും മതേതരവുമായ ഏറ്റവും വലിയ ആഖ്യാനരൂപം ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനയാണ്. ആയിരക്കണക്കിനുവർഷങ്ങളായി ജാതീയമായി അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജനതയ്ക്ക് തുല്യനീതിയും അധികാരവും സ്വത്വവും അത് നിയമവൽക്കരിച്ചു. അസമത്വത്തിനും അധികാരകേന്ദ്രീകരണത്തിനും കുറുകെ സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ മൂല്യങ്ങളെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. ബഹു സാംസ്കാരികതയ്ക്ക് അത് അടിത്തറയായി. സർവ്വോപരി അത് ഇന്ത്യയെ 'മനുസ്മൃതി' ആഖ്യാനത്തിൽനിന്നും വർണാശ്രമധർമ്മത്തിൽനിന്നും ബ്രാഹ്മണാധീശത്വത്തിൽനിന്നും വിമുക്തമാക്കി. ഈയൊരു തിരിച്ചറിവിൽനിന്നു വേണം ആധുനികതയുടെയും ആധുനികതയുടെ ലോകവീക്ഷണത്തെയും നോക്കി കാണാൻ.

ആധുനികതയിലെ കേന്ദ്രാശയം മനുഷ്യനായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ-കേരളീയ സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയപരിസരത്തിൽ ഈ ആധിപത്യ യുക്തി പ്രവർത്തിച്ചത് ബ്രാഹ്മണികമൂല്യവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ്. ഇതിനകത്ത് സ്ത്രീകൾ, മതന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ, ദളിതുകൾ, ആദിമനിവാസികൾ തുടങ്ങിയവരെല്ലാം അപരവൽക്കരണത്തിന് വിധേയമായി. മലയാളത്തിലെ നോവലുകളും കവിതകളും ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയുടെ ചരിത്രത്തോടൊപ്പം മതം തത്ത്വചിന്ത സൗന്ദര്യബോധം ഇവയിലെല്ലാം സാർവലൗകികമായ മനുഷ്യൻ കേന്ദ്ര

ത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു. സാഹിത്യത്തിൽ സാർവലൗകികനായ മനുഷ്യന്റെ ആന്തരിക ജീവിതത്തിന്റെ ആഴങ്ങളെ അസ്തിത്വദർശനങ്ങളുമായി ചേർത്തു നിർത്തി ഇവ ആവിഷ്കരിച്ചു. നാഗരികതയുടെ സിരാവലയത്തിൽ അകപ്പെടുന്ന വ്യക്തിയുടെ അനുഭവങ്ങളും സ്വത്വത്തിന്റെ മാനകരൂപങ്ങളും ആഖ്യാനത്തിൽ ആധിപത്യം നേടി. അറുപതുകളിലെ ചെറുകഥകളിലും നോവലുകളിലും ഊരും പേരുമില്ലാത്ത കഥാപാത്രങ്ങൾ അങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ദേശരാഷ്ട്രത്തിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ നിന്ന് നിഷ്കാസിതരാണ് ഇവർ. ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള സംഘസത്തയോ ആശയമോ ഇവരെ പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നില്ല. ആൾക്കൂട്ടത്തിലെ ജോസഫ്, പ്രേം, സുന്ദർ, മയ്യഴിപ്പുഴയിലെ ദാസൻ, ഖസാക്കിലെ രവി, കാക്കനാടന്റെ കഥാപാത്രങ്ങൾ, ഇവരെല്ലാം ദേശരാഷ്ട്രത്തിൽ നിന്ന് ബഹിഷ്കൃതരായവരാണ്. എന്നാൽ ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽനിന്ന് ബഹിഷ്കൃതരായ സാമൂഹിക വിഭാഗത്തിന്റെ അന്യവൽക്കരണവും ആധുനികതയിലെ ബഹിഷ്കൃതസ്വത്വവും തമ്മിൽ വലിയൊരു വിച്ഛേദം ഉണ്ടായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഇരകളായവരുടെ അന്യവൽക്കരണമായിരുന്നു ഇത്. ആധുനികതയിലെ ആഖ്യാനങ്ങൾക്ക് ഈ പ്രശ്നം ഉൾക്കൊള്ളാനായില്ല.

ആധുനികതയുടെ ആഖ്യാനത്തെക്കുറിച്ചും എഴുത്തുകാരന്റെ രചനാലക്ഷ്യത്തെക്കുറിച്ചും കെ.പി.അപ്പൻ നടത്തുന്ന അഭിപ്രായം ഇക്കാര്യം സാധൂകരിക്കുന്നുണ്ട്. കെ.പി. അപ്പൻ എഴുതി: രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ എല്ലാ വശങ്ങളും യുക്തിയിലധിഷ്ഠിതമാണ്. ജീവിതം അടിസ്ഥാനപരമായി അയുക്തികമാണുതാനും. അതുകൊണ്ട് യുക്തിയിലധിഷ്ഠിതമായ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രശ്നപരിഹാരങ്ങൾ അയുക്തിക ജീവിതത്തിന്റെ പ്രശ്നപരിഹാരങ്ങൾക്ക് അന്തിമ പരിഹാരമാവുകയില്ല. രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം അതിന്റെ സങ്കല്പത്തിലുള്ള ഉദ്യോപിത നേടിയെടുക്കുക എന്നതുമാത്രമാണ്. മനുഷ്യൻ അടിസ്ഥാനപരമായി ഒരു രാഷ്ട്രീയ ജീവിയല്ലാത്തതിനാൽ രാഷ്ട്രീയപരിഹാരങ്ങൾ നേടിയെടുത്താലും മരണത്തിന്റെ ആസന്നതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഭീതിയും വിരസതയും പൂർണ്ണതയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഒടുങ്ങാത്ത ദാഹവും നിലനില്ക്കുക തന്നെ ചെയ്യും. അതുകൊണ്ട് എഴുത്തുകാരന്റെ ലക്ഷ്യം രാഷ്ട്രീയദർശനങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുന്ന സാങ്കല്പികരാജ്യങ്ങൾക്കപ്പുറത്തുള്ള മനുഷ്യന്റെ വിഷമാവസ്ഥകൾക്ക് ഉത്തരം കണ്ടെത്തുക എന്നതാണ്.¹

നവോത്ഥാനാധുനികതയുടെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ട മനുഷ്യന്റെ ആന്തരിക പ്രശ്നങ്ങളെയാണ് പൊതുവെ ആധുനികാഖ്യാനങ്ങൾ അഭിസംബോധന ചെയ്തത്. മാത്രമല്ല ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയത്തെ യുക്തിയിലധിഷ്ഠിതവും ജീവിതത്തെ അയുക്തികവുമെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നതിലൂടെ വൈവിധ്യമാർന്ന ദേശ-രാഷ്ട്ര വ്യവഹാരങ്ങളെയും കീഴാള സ്ത്രീ-പാരിസ്ഥിതിക രാഷ്ട്രീയത്തെയും ആധുനികതയിൽനിന്ന് മാറ്റി നിർത്തുകയാണ് യഥാർഥത്തിൽ ചെയ്തത്. ആഷാമേനോന്റെ ഖസാക്ക് പഠനം ഇത് സ്ഥാപിക്കുന്നു. സമഗ്രാനുഭൂതി (integral experience) അന്വേഷിച്ചിറങ്ങിയ ഒരു സാധകനെക്കാ

ളേറെ അന്തിമയഥാർഥ്യം (ultimate reality) കണ്ടെത്താനിറങ്ങിയ ഒരു ജി ജ്ഞാസുവായിരുന്നു രവി. ഹെർമൻഹെസ്സിന്റെ സിദ്ധാർഥനെപ്പോലെ². ആ ഷാമേനോൻ വ്യക്തമാക്കുന്നപോലെ ആധുനികതയിലെ ആഖ്യാനം അസ്തിത്വവാദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സ്വത്വത്തിന്റെ ദാർശനികതയിലും വ്യക്തിയുടെ ദുരന്തബോധത്തിലും സന്നിഹിതമായിരുന്നു. അതാവട്ടെ തീർത്തും ബ്രാഹ്മണികവും അധിനിവേശമൂല്യങ്ങളുടെ സമന്വയവുമായ മനുഷ്യനുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദേശ-രാഷ്ട്രത്തെ പുനർനിർവചിക്കുക എന്ന് ലക്ഷ്യം നിറവേറ്റാൻ ആധുനികതയിലെ ആഖ്യാനങ്ങൾക്കായില്ല. അങ്ങനെ സാധാരണജനങ്ങളുടെ അനുഭവം, ജ്ഞാനം പാരിസ്ഥിതികമായ ജീവിതാവബോധം എന്നിവയെല്ലാം ആധുനികാഖ്യാനങ്ങൾ റദ്ദുചെയ്തു.

ആധുനികാനന്തരമാണ് പുതിയൊരു സംസ്കാരവിശേഷത്തിലേക്ക് ആഖ്യാനങ്ങൾ വിമർശനാത്മകമായി പ്രവേശിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യനെന്നോ, കേരളീയമെന്നോ വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന സാമൂഹിക സ്വത്വസംഘർഷങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന മാധ്യമമായി ആഖ്യാനങ്ങൾ മാറുന്നു. നാട്ടറിവുകൾ നാടിന്റെ സാംസ്കാരികമൂല്യധനമായി തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നു. സൂക്ഷ്മ രാഷ്ട്രീയത്തിലേക്കും സാംസ്കാരിക വൈവിധ്യങ്ങളിലേക്കും ഭിന്നദേശീയതകളിലേക്കും ആഖ്യാനമേഖല സഞ്ചരിക്കുന്നു. ആധുനികതയുടെ ഭാവുകത്വത്തെ വിമർശനവിധേയമാക്കിക്കൊണ്ട് കവിതയും, നോവലും ദേശ-രാഷ്ട്രത്തിന്റെ വൈര്യങ്ങളെ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

മരുഭൂമികൾ ഉണ്ടാകുന്നതുപോലുള്ള നോവലുകളിൽ പുറമ്പോക്കു ജനതയുടെ ചരിത്രവൽക്കരണം ആനന്ദ് നടത്തുന്നത് ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. എന്നാൽ പുറമ്പോക്കുകളിൽ ജീവിക്കുന്ന നാടോടികളുടെ സ്വത്വമില്ലായ്മയാണ് നാമെത്തിച്ചേരുന്ന ലോകങ്ങളിൽനിന്ന് സ്വയം വിമോചിപ്പിക്കാൻ നമുക്കുവഴി കാട്ടിയാവുക എന്ന് ആനന്ദ് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും നാടോടി ജീവിതദർശനം അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരു സ്ഥലകാലയുഗം ആനന്ദിൽ ലഭ്യമല്ല. മാത്രമല്ല ഗ്രാമത്തിന് പുറത്തുള്ള ജനതയുടെ ചരിത്രവൽക്കരണത്തിന്റെ പരിമിതിയെയാണ് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

നവോത്ഥാനാധുനികതയുടെയും ദേശീയതയുടെയും വിമർശനാത്മകപാഠങ്ങൾ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് ആധുനികാനന്തരം മൂന്ന് ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രാധാന്യം നേടുന്നതായി കാണാം. ദലിത്-സ്ത്രീ-പരിസ്ഥിതി പരിപ്രേക്ഷ്യവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആഖ്യാനങ്ങളാണവ. ദേശ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയ വ്യവഹാരങ്ങൾ അത് കണ്ടെടുക്കുന്നു. ഇവ ഏതുതരം സമൂഹത്തെയാണ് ദേശീയതയ്ക്കകത്ത് രൂപപ്പെടുത്തേണ്ടത് എന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള സംവാദവും ഉൾക്കൊണ്ടു. എന്നാൽ ദേശീയതയെയും സംസ്കാരത്തെയും പുനർനിർവചിക്കുന്ന ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങളെ അമേരിക്കൻ സാമ്രാജ്യത്വ ഗൂഢാലോചനയുടെ ഭാഗമായി സമീപിക്കാനാണ് മുഖ്യധാരാവിമർശകർ തയ്യാറായത്. ദളിത് ആഖ്യാനത്തെക്കുറിച്ച് വി.സി.ശ്രീജന്റെ അഭിപ്രായം നോക്കുക. ആധുനികോത്തരതയിലാവട്ടെ, തമ്മിൽ എന്നും പോരാടിക്കുന്നതായി സങ്കല്പിക്കുന്ന സമു

ഹത്തിലെ വിവിധ ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ഗണസ്വത്വത്തിലായിരുന്നു ഊന്നൽ. സമൂഹത്തിലെ ബഹുസ്വരത, പ്രാന്തവും കേന്ദ്രവും തമ്മിലുള്ള നിരന്തര വൈവിധ്യം എന്നൊക്കെ മറുഭാഷ പറയുന്നതിന് സമൂഹത്തിലെ വിവിധ വിഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അടിപിടി ഒരിക്കലും തീരാൻ പാടില്ല എന്നത് അവിടങ്ങളിലേക്ക് പോസ്റ്റ് മോഡേണിസം കയറ്റി അയക്കുന്ന ചിന്തകരുള്ള അമേരിക്കയെ പോലെയുള്ള സാമ്രാജ്യത്വശക്തികളുടെ താല്പര്യമാണ്.³ ഒരു ആഖ്യാനം രൂപപ്പെടുന്ന ഭൗതിക രാഷ്ട്രീയപരിസരത്തെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിൽ വിമർശനം എന്ന ആഖ്യാനം പോലും പരാജയപ്പെടുന്നതാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്.

ഇന്ത്യയിലെ വ്യത്യസ്തതജാതി മതസമുദായങ്ങളെ വ്യത്യസ്തദേശങ്ങളായാണ് അംബേദ്കർ നിരീക്ഷിച്ചത്. അസ്പഷ്ട്യർ ഒരു ദേശമാണെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ കണ്ടെത്തൽ. ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യസമരകാലത്ത് ഗ്രാമത്തിനു പുറത്തെ ദേശം ദേശീയതയ്ക്കകത്തെ പ്രധാന രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക സംവാദമായി ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ അദ്ദേഹത്തിനാകുന്നുണ്ട്. ഇതിന്റെ ഭാഗമായാണ് അസ്പഷ്ട്യരുടേതുള്ള മതന്യൂനപക്ഷങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേക പരിരക്ഷ അദ്ദേഹം ആവശ്യപ്പെട്ടത്. ഇന്ത്യൻ ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്തു മാത്രമല്ല ആഖ്യാനങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനമായിരുന്നത് ഈ ദേശസങ്കല്പമായിരുന്നു. സംസ്കൃതകാവ്യമീമാംസ മൂന്ന് ദേശങ്ങളെ സങ്കല്പിക്കുകയും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആഖ്യാനങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിലും ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്.⁴ ദ്രാവിഡ കാവ്യമീമാംസയിലും ദേശസങ്കല്പം ആഖ്യാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാകുന്നുണ്ട്. തൊൽക്കാപ്പിയത്തിലെ പൊരുളതികാരം ഭൂപ്രകൃതിയുമായും കാലം ഭൗതികജീവിതസാഹചര്യം ഇവയുമായും ആഖ്യാനത്തെ ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു. എന്നാൽ സംസ്കൃത സാഹിത്യമീമാംസയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആധ്യാത്മികത പൊരുളതികാരത്തെ സ്പർശിക്കുന്നില്ല. അത് പ്രതിജ്ഞിനമായ ദേശത്തെയും അതുൾക്കൊള്ളുന്ന മനുഷ്യജീവിതത്തെയും ആവിഷ്ക്കരിച്ചു. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ദ്രാവിഡ കാവ്യസങ്കല്പപരവുമായി ദലിത് ആഖ്യാനത്തിന് സവിശേഷ ബന്ധമുണ്ട്. മനുഷ്യ-പ്രകൃതി ജീവിതത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരമാണ് സാഹിത്യമെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് ദ്രാവിഡസൗന്ദര്യസങ്കല്പം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. ലോകത്തിലെ ആദ്യത്തെ പാരിസ്ഥിതികസൗന്ദര്യവിചാരമാണ് തൊൽക്കാപ്പിയരുടേതെന്ന് നെല്ലിക്കൽ മുരളീധരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നത് ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്.⁵

ക്ലാസിക്കൽ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട സംസ്കൃത കാവ്യമീമാംസയുടെ കാലഘട്ടത്തിനുശേഷം ഇന്ത്യയിലാവിർഭവിച്ച സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ വെച്ചേറ്റവും ശ്രദ്ധേയം ദലിത് സാഹിത്യചിന്തയാണെന്ന് അതിനനുക്രമമായും പ്രതികൂലമായും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട വാദപ്രതിവാദങ്ങളും പഠനങ്ങളും തെളിയിക്കുന്നു.⁶ ക്ലാസിസിസം, നവോത്ഥാനാധുനികത, അധിനിവേശം, ദേശീയത എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആഖ്യാനങ്ങൾക്ക് വിമർശനാത്മക പാഠം രചിച്ചുകൊണ്ടാണ് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. പല

പ്പോഴും പരസ്പരവിരുദ്ധമെന്നു തോന്നുമെങ്കിലും ഈ പരികല്പനകളോരോന്നും തങ്ങളുടെ ജീവിതാവസ്ഥകളെ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നില്ലെന്നും അങ്ങനെയുണ്ടെങ്കിൽ തന്നെ ചരിത്രത്തിലുടനീളം കർത്തൃത്വമില്ലാത്തവരായി ചിത്രീകരിക്കുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളതെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവാണ് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാന ഉൾക്കാഴ്ചകളിലൊന്ന്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പുതിയൊരു രാഷ്ട്രീയ കർത്തൃത്വം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിന്റെ ആഖ്യാനമായി ദലിത് എഴുത്തു മാറുന്നു.

ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽ ജാതീകൃതമായ അസമത്വം അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന സമൂഹത്തിന്റെ സ്വത്വപരമായ അവബോധമാണ് ദലിത് എന്ന പ്രയോഗത്തെ സാധ്യമാക്കിയത് എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.⁷ ഒരു ജനതയോ വ്യക്തിയോ സ്വയം തിരിച്ചറിയുന്ന ഭൗതിക-രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യമാണ് ഇവിടെ പ്രധാനം. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ ഇത്തരമൊരു തിരിച്ചറിവ് സാംസ്കാരിക സംഘർഷത്തിന്റെയും പ്രതിരോധത്തിന്റെയും പ്രതിബോധത്തിന്റെയും ചരിത്രമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കാനാവും. മാത്രമല്ല ചരിത്രപരമായിത്തന്നെ സവിശേഷമായൊരു സാംസ്കാരിക മണ്ഡലം നിലനിർത്തിയവർ കൂടിയായിരുന്നു വ്യത്യസ്ത ദലിത് സമുദായങ്ങൾ. തനതായ ആചാരങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, പാട്ടുകൾ, അനുഷ്ഠാനകലകൾ എന്നിവയെല്ലാം സാംസ്കാരിക വൈപുല്യത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നവകൂടിയാണ്. ദലിതുകളുടേതൊരു നിലമ്പല സമൂഹമായിരുന്നില്ലെന്നും ഉൽപാദന പ്രത്യുൽപാദന ബന്ധങ്ങളുടെ നീണ്ട ചരിത്രം അവർക്കുണ്ടെന്നുമാണ് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്.⁸

ആയിരത്തി തൊള്ളായിരത്തി അറുപതുകളോടുകൂടി ആഗോളടിസ്ഥാനത്തിലുണ്ടായ അപകോളനീകൃത ബോധത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ച് അമേരിക്കയിലെ കറുത്ത വംശജരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന മനുഷ്യാവകാശ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾ ഇന്ത്യയിലും സ്വാധീനമുണ്ടാക്കി. അമേരിക്കയിലെ കറുത്ത വർഗക്കാർക്കിടയിൽ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ട ബ്ലാക്ക് പാന്തർ മാതൃകയിൽ മഹാരാഷ്ട്രയിൽ ആരംഭിച്ച ദലിത് പാന്തർ പ്രസ്ഥാനം (1972) ദലിത് എന്ന പദത്തിന് സാർവത്രികമായി അംഗീകാരം നൽകി.⁹ നാംദേവ് ധസൽ, അർജുൻഡാഗ്ലേ, ദയാ പവാർ തുടങ്ങിയ എഴുത്തുകാരാണ് ഇതിന് നേതൃത്വം നൽകിയത്. ഇന്ത്യയിലെ ദലിത് സ്വത്വരൂപീകരണം നടക്കുന്നത് ആധുനികോത്തര സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയ ചരിത്ര പരിസരത്തിലാണെങ്കിലും, ജാതി വിരുദ്ധതയിലൂന്നിയുള്ള സൈദ്ധാന്തികവും പ്രായോഗികവുമായ ചരിത്രത്തിന് നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ പഴക്കമുണ്ട്. സൈന്ധവ നാഗരികതയുടെ ഭൗതികതയിൽ നിന്ന് ആരംഭിക്കുന്നതാണ് യഥാർഥികീഴാളചരിത്രമെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.¹⁰ ഉൽപാദനപ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ലോകബോധം ആര്യാധിനിവേശത്തിന്റെ ബഹുമുഖമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രപദ്ധതികളിലൂടെ തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. സംസ്കൃതഭാഷയുടെ ആധികാരികത, സാമൂഹ്യശ്രേണിയിൽ സവർണ വിഭാഗങ്ങളുടെ അപ്രതിരോധ്യമായ നില, അതാതുകാലത്തെ ഭരണകൂടവുമായുള്ള ബന്ധം. സിദ്ധാന്തവൽക്കരണത്തിനും സ്ഥാപനത്തിനും

നും ലഭ്യമായിരുന്ന സമയം, വാമൊഴിക്കുമേൽ വരമൊഴിക്കുണ്ടായ അപ്രമാദി താം ശുഭ്രർക്കും അതിശുഭ്രർക്കും മേൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട അക്ഷരവിലക്ക് സ്വന്തം അനുഭവങ്ങളെ വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയുന്ന കർത്തൃത്വ പദവിയിലേക്കെത്താത്ത കീഴാളവസ്ഥ ഇവയെല്ലാമാണ് സവർണ വ്യക്തിയുടെ കർത്തൃത്വം സ്ഥാപിക്കപ്പെടാൻ ചരിത്രപരമായ കാരണമായിത്തീർന്നതെന്ന് പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.¹¹

ജാതിവിരുദ്ധ സ്വത്വബോധത്തെയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വികസിക്കുന്ന ജ്ഞാനവും ചരിത്രബോധവും സൗന്ദര്യസങ്കല്പനങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് ദലിത് സാഹിത്യം. വർണവ്യവസ്ഥ പുറത്തു നിറുത്തിയ ജനതയുടെ ദേശം, സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയാവബോധം, സ്വത്വബോധം എന്നിവ ഈ ആഖ്യാനത്തിന്റെ പ്രമേയമായി വരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം സാമൂഹിക നീതി എന്നീ അംബേദ്ക്കറുടെ ലോകവീക്ഷണമാണ് ദലിത് ആഖ്യാനത്തിന്റെ അടിത്തറ. ദലിതരുടെ ജീവിതത്തിൽ അംബേദ്ക്കർക്കുള്ള സ്ഥാനമെന്ത് എന്ന ചോദ്യത്തിന് നാമദേവ് ധസൽ പറഞ്ഞത് ഒരു കാലത്ത് മൃഗങ്ങളെ പ്പോലെ ഞങ്ങൾ കഴിഞ്ഞുവെങ്കിൽ ഇന്ന് മനുഷ്യരെപ്പോലെ ജീവിക്കുന്നതിന് കാരണം അംബേദ്കറാണെന്നായിരുന്നു.¹² ദലിത് ജീവിതത്തിലും ആഖ്യാനത്തിലും അംബേദ്ക്കർ ദർശനം അടിസ്ഥാനമാകുന്നത് സാമൂഹികാവബോധത്തിന്റെ തലത്തിലാണ്. വ്യവസ്ഥാപിത ബ്രാഹ്മണ ജ്ഞാനത്തെയും സൗന്ദര്യത്തെയും വിമർശനാത്മകമായി സമീപിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു ദലിത് പാതർ പ്രസ്ഥാനം തുടങ്ങിയത്. അനുഭവാധിഷ്ഠിത അറിവിന് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രാധാന്യം നല്കി. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ജ്ഞാനത്തെ ചരിത്രവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ ദലിത് ജ്ഞാനശാസ്ത്രം ശ്രമിക്കുന്നു. ജ്ഞാനവും സൗന്ദര്യവും ചരിത്രസാഹചര്യങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയാണെന്ന ആശയം അത് പങ്കുവെയ്ക്കുന്നു. ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങളുടെ സൗന്ദര്യതലത്തെ നിർണയിക്കുന്നത് സാമൂഹികതയാണെന്ന് പറയേണ്ടിവരുന്ന സാഹചര്യമിതാണ്. ഇത് മനസ്സിലാക്കിയാണ് പ്രതിഷേധത്തിന്റെയും പ്രത്യാക്രമണത്തിന്റെയും സാഹിത്യമാണ് ദലിത് സാഹിത്യം എന്ന് ഡാഗ്ലേ നിരീക്ഷിക്കുന്നത്.¹³

1970ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച ദലിത് മാനിഫെസ്റ്റോയിൽ ദലിതർ എന്നതിന് മർദ്ദിതരുടെ കൂട്ടായ്മ എന്ന അർത്ഥമാണ് നല്കിയിരുന്നത്. അതിൽ ചേരി നിവാസികളും ദരിദ്രരും നിയോബുദ്ധിസ്റ്റുകളും ഉൾപ്പെടും. ദലിത് സാഹിത്യത്തെ ജാതി സാഹിത്യമായി പരിമിതപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമം ഈ വീക്ഷണം റദ്ദാക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യനവസ്ഥയിൽ ഏറ്റവും ശക്തമായ വിപ്ലവാത്മക സാമുദായിക കൂട്ടായ്മയുടെ രാഷ്ട്രീയമായി ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ പരിണമിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വത്വത്തെയും കർത്തൃത്വത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ഈ പുതിയ അവബോധം ഇന്ത്യൻ ദേശീയ-ഭാഷാസംസ്കാരത്തെ ജനാധിപത്യവൽക്കരിക്കുന്നതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ വ്യവഹാരമായി മാറുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ യാഥാസ്ഥിതികമായ സൗന്ദര്യസങ്കല്പനങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വ്യതിചലനമാണ് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ. ജാതിവിരുദ്ധബോധത്തോടൊപ്പം സ്വത്വത്തെയും രാഷ്ട്രീയ കർത്തൃത്വത്തെയും

കുറിച്ചുള്ള പുതിയൊരവബോധമാണ് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അറുപതാണ്ടുകൾ പിന്നിടുമ്പോഴും ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയിലോ ജാതിഹിന്ദുക്കളുടെ അവരോടുള്ള സമീപനത്തിലോ സാരമായ മാറ്റം സംഭവിച്ചിട്ടില്ലെന്ന് ഇന്ത്യയുടെ വ്യത്യസ്തഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മാധ്യമനിപ്പോർട്ടുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ദളിത് എഴുത്തുകാരുടെ ജീവിതത്തെയും ആഖ്യാനത്തെയും ഈയവസ്ഥ സംഘർഷാത്മകമാക്കുന്നു. ശരൺ കുമാർ ലിംബാളെ എഴുതുന്നു: 'കഴിഞ്ഞ ആയിരക്കണക്കിനു വർഷങ്ങളായി സാമൂഹികതലത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന ഒരു ഭീകരതയുണ്ട്. അതുസംബന്ധിച്ച ചർച്ചകളൊന്നും നടക്കുന്നില്ല. സഹസ്രാബ്ദങ്ങളായി ദലിതർക്കെതിരായ പീഡനങ്ങളും അക്രമങ്ങളും നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അവയെ ഗൗരവമായി കാണുന്നതേയില്ല. ഈ രാജ്യത്തെ ഹിന്ദുക്കൾ ഇപ്പോൾ ഉഗ്രരൂപം പുണ്ടു വരികയാണ്. ജാതീയ കലാപങ്ങൾ, സാമൂഹികസംഘർഷങ്ങൾ, അരക്ഷിതാവസ്ഥ എല്ലാം അസ്വസ്ഥനാക്കുന്നു. വർദ്ധിച്ചു വരുന്ന കുറ്റകൃത്യങ്ങൾ, തൊഴിലില്ലായ്മ, അഴിമതി എന്നിവ മനസ്സിനെ വേദനിപ്പിക്കുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ സംസാരിക്കുക എന്നാൽ നമ്മുടെ നാടിന്റെ ഐക്യത്തിന്റെയും സൗന്ദര്യത്തിന്റെയും ഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുക എന്നാണർത്ഥം.'¹⁴ ദലിത് ആഖ്യാനം ആത്മാഭിമാനത്തിന്റെയും പ്രക്ഷോഭത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രപുനർനിർമ്മാണത്തിന്റെയും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലായി മാറുന്നു എന്നാണ് ലിംബാളെയുടെ ഈ പ്രസ്താവന വ്യക്തമാക്കുന്നത്. സാഹിത്യത്തിലെ സാഹിതീയത എന്ന ഗണത്തെക്കൊണ്ട് അത് വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നു.

ദലിത് സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനത്തെ ആഗോളാടിസ്ഥാനത്തിൽ പരിചയപ്പെടുത്തിയ എലിയനോർസിലട്ട് ദലിതുകൾ ദലിത് ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതുന്നതിനെ ദലിത് സാഹിത്യമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. അത് അവരുടെ പീഡനാത്മക ഓർമകളെയും പ്രതീക്ഷകളെയും കുട്ടിയിണക്കാനുള്ള കണ്ണിയാകുന്നു. അവഗണിത വിഭാഗത്തിന്റെ സാഹിത്യമാണ് ദലിത് സാഹിത്യമെന്നും സാമ്പത്തിക ഉയർച്ചയെക്കാളേറെ സാമൂഹികമായ സന്തുലിതാവസ്ഥയാണ് അതിന്റെ ലക്ഷ്യമെന്നും എഴുതുമ്പോൾ ഈ വസ്തുതയാണ് കവിതൂർ മുരളി വ്യക്തമാക്കുന്നത്.¹⁵

പുരോഗമന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം മറച്ചു പിടിച്ച ജാതീയമായ ഭൗതികാനുവജങ്ങളുടെ ലോകം ആഖ്യാനം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ദലിത് എഴുത്തുകാർ മറാത്തിയിൽ പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. 'ഞാൻ എന്റെ ജാതിയെ ഒളിച്ചുവെച്ചപ്പോൾ' എന്ന ബാബുറാവു ബാഗുളിന്റെ കഥയെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട്, ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ മറാത്തി സാഹിത്യത്തിലുണ്ടാക്കിയ വിച്ഛേദം ശ്രദ്ധേയമാണെന്ന് അർജുൻ ഡാംഗ്ലേ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.¹⁶ ഇന്ത്യനവസ്ഥയിൽ ദലിത് അവബോധം സൃഷ്ടിച്ച ആഖ്യാനങ്ങൾ അധീശവർഗത്തിന്റെ ആധിപത്യവീക്ഷണത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നതോടൊപ്പം നവീനമായൊരു സൗന്ദര്യ മാതൃകയും മുന്നോട്ടുവെച്ചു. അരുൺ കാംബ്ലെയുടെ 'ഞാനേത് ഭാഷ സംസാരിക്കണം' എന്ന കവിത¹⁷ ചിരിപരിചിതമായ ആഖ്യാനത്തെയും സൗന്ദര്യവീക്ഷണത്തെയും ഒ

രേ സമയം പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചതിന് ഉദാഹരണമാണ്. പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ജനതയുടെ ലോകവീക്ഷണത്തെ ആഖ്യാനവൽക്കരിക്കാൻ ഭാഷയുടെ ബഹു സ്വരതയെയാണ് ദലിത് എഴുത്തുകാർ കൂട്ടുപിടിക്കുന്നത് ബോംബെയിലെ ചുവന്ന തെരുവിലെ ഭാഷയെ അതേപടി ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് നാംദേവ്ഡ സൽ ആഖ്യാനത്തിൽ വൈവിധ്യം സൃഷ്ടിച്ചതെന്നു ഇ.വി.രാമകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.¹⁸

ജാതീകൃതമായ അടിമത്താനുഭവങ്ങളുടെ ആത്മാവിഷ്കാരം എന്ന നിലയിൽ മാത്രമല്ല ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ പ്രാധാന്യം നേടുന്നതെന്ന് വ്യക്തമാകും. അതുവരെയുള്ള സാഹിത്യത്തിന് പരിചിതമല്ലാത്ത അനുഭവത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതോടൊപ്പം നിലനില്ക്കുന്ന സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തെയും അത് പുതുക്കി. സാഹിത്യമാനദണ്ഡങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്തു. സൗന്ദര്യം, അറിവ്, അധികാരം ഇവയെ മെരുക്കിയെടുക്കുന്ന രീതികളെ ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ വെല്ലുവിളിച്ചു. സംസ്കൃത കാവ്യമീമാംസ മാറ്റിനിറുത്തിയ ഗ്രാമ്യം, അശ്ലീലം, ച്യുതസംസ്കാരം എന്നിവയെ സാഹിത്യാഖ്യാനത്തിന്റെ കേന്ദ്രത്തിലേക്കു കൊണ്ടുവന്നു സാഹിത്യഭാഷയെ തന്നെ പുതുക്കി. ഗാന്ധിയൻ ദേശീയ നിർമാണപദ്ധതിയോടും ആത്മീയതയോടും കലഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് കർണാടകയിൽ ദലിത് സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം സജീവമാകുന്നതെന്ന് ഡി.ആർ. നാഗരാജ് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.¹⁹ മഹാരാഷ്ട്രയിലെമ്പോലെയും, ദലിത് പ്രസ്ഥാനത്തോടൊപ്പമാണ് സാഹിത്യവും ഇവിടെ രൂപപ്പെടുന്നത്. ദലിത് എന്നത് ആത്മാഭിമാനത്തിന്റെ അവസ്ഥയായും അതിന്റെ സാംസ്കാരികതകൾ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ ഊർജമായും, കണ്ടെത്തപ്പെടേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത ഡി.ആർ. നാഗരാജ് ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

സാഹിത്യത്തിലെ, ബ്രാഹ്മണാധീശത്വത്തിന്റെ ഭാഷയെ അപനിർമിച്ചുകൊണ്ടാണ് 1990 കൾക്കുശേഷം തമിഴിൽ ദലിത് എഴുത്ത് സജീവമാകുന്നത്. ഭാഷയും സാഹിത്യവും സമൂഹത്തിലെ മേൽത്തട്ടുകാരുടെ നിയന്ത്രണത്തിലാണെന്നും അവരുടെ ജീവിതരീതിയും ഭാഷയുമാണ് പൊതുരീതികളെന്ന വ്യാജേന കലാരൂപങ്ങളിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നതെന്ന തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ് പറയച്ചാളുകളുടെ ചുരും വീറും നിറഞ്ഞ വാമൊഴി പാരമ്പര്യവുമായി പാമ എന്ന എഴുത്തുകാരി തമിഴ് സാഹിത്യത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നത്. ആത്മകഥാപരമായ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പാമയുടെ കരുക്ക് (1992) ഭാഷയുടെ പേരിൽ തന്നെ ഏറെ വിമർശനങ്ങൾ ഏറ്റുവാക്കി. മാത്രമല്ല ഈ ആഖ്യാനത്തിന്റെ പേരിൽ ആറു മാസത്തോളം സ്വന്തം നാട്ടിൽ നിന്ന് വിട്ടു നില്ക്കേണ്ടിവന്നതായി അവർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.²⁰ ദലിത് ജീവിതത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ രണ്ട് കാര്യങ്ങളിലാണ് പാമ ശ്രദ്ധയുന്നുണ്ട്. ഒന്നാമതായി സ്വന്തം മോചനം. രണ്ടാമതായി ദലിതർക്ക് ആത്മവിശ്വാസം ഉണ്ടാക്കുക.²¹ സ്വത്വവും ചരിത്രവും വീണ്ടെടുത്ത് രാഷ്ട്രീയമായൊരവബോധം വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യമാണ് ദലിത് സാഹിത്യം തമിഴിൽ നിർവഹിക്കുന്നത്. 'തെന്നിന്ത്യൻ ദലിത് കലൈജ്ഞർ സംഘം' എന്നൊരു സംഘടനയും ഇവിടെ സജീവമാണ്. ഭാഷയേ

യും പ്രമേയത്തെയും ബ്രാഹ്മണവൽക്കരിച്ച് സാർവലൗകികസ്വഭാവമുള്ള സാഹിത്യരൂപമാക്കി മാറ്റുന്ന പ്രവണതയ്ക്കെതിരെയുള്ള പ്രതിബോധമാണ് ദലിത് സാഹിത്യമെന്നാണ് പാമയുടെ വിലയിരുത്തൽ.²² വേദനയുടെയും യാതനയുടെയും പീഡനങ്ങളുടെയും കൂട്ടായ ഓർമകളാണ് പാമയുടെ ആഖ്യാനങ്ങളെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ദലിത് എഴുത്തുകാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചരിത്രം തന്നെ വലിയൊരു മുറിവായിത്തീരുന്നു.

ദലിത് സാഹിത്യവ്യവഹാരം മലയാളത്തിൽ

മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെ പൊതുബോധം രാജവ്യവസ്ഥയുടെയും ദൈവീകതയുടെയും അധീശമൂല്യത്തെയും സൗന്ദര്യത്തെയും പുനരുൽപ്പാദിച്ചുകൊണ്ടാണ് നിലനിന്നതെന്ന് സാഹിത്യചരിത്രത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മവിശകലനം, സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തും. ഈയർഥത്തിൽ എഴുത്തച്ഛൻവരെയുള്ള പാട്ടുകൃതികൾ ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളെ വിവിധരീതിയിൽ ആഖ്യാനം ചെയ്യുകയാണ് ചെയ്തത്. അധികാരവും ആത്മീയതയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് ഭക്തിയുടെ ആഖ്യാനങ്ങൾ കേരളത്തിനകത്ത് സാധ്യമാക്കിയത്. ഇവിടെ ആത്മീയത സൗന്ദര്യബോധത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന മൂല്യസങ്കല്പമായി മാറുന്നു. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സാമൂഹിക ബന്ധത്തെ നീതിപരമായി നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടാണ് ദൈവവുമായുള്ള ബന്ധത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്ന ഭക്തി കേന്ദ്രീകൃതമായ കൃതികൾ പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. കേരളത്തിന്റെ പ്രകൃതിയും പ്രദേശവും ആഖ്യാനത്തിനകത്ത് വരുന്നതേയില്ല. ദൈവത്തിന്റെ മുഖത്ത് നിന്ന് ജനിച്ച ബ്രാഹ്മണനും ദൈവത്തിന്റെ മൂല പതിഞ്ഞിട്ടുള്ള മറ്റ് അധീശവിഭാഗങ്ങളും ഉൽകൃഷ്ടരായി പരിഗണിക്കപ്പെടുകയും അല്ലാത്തവരെ നികൃഷ്ടരായി മാറ്റിനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നിടത്ത് ദൈവസപ്തർശം മനുഷ്യന്റെ മൂല്യം നിർണ്ണയിക്കുന്നതായി കാണാം. ആത്മീയതയുടെ ഭാഗമായ കല ബഹുജനസംസ്കാരത്തെ തരം താഴ്ത്തുകയും അയിത്തവൽക്കരിക്കുകയും ചെയ്തു. ദൈവബന്ധത്തിന്റെയും ആത്മീയതയുടെയും പേരിൽ ഒരു കൃതി ഉൽകൃഷ്ടമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നിടത്ത് പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ചാതുർവർണ്യമൂല്യബോധമാണ്. അങ്ങനെ ആത്മീയപുരുഷൻ അധികാരശക്തിയാർന്നവനും വിശുദ്ധനുമായി മാറുന്നു. അയിത്ത ജാതിക്കാരൻ അധികാരരഹിതനും അശുദ്ധനുമായി മാറുന്നു. ഈ മൂല്യ സങ്കല്പമാണ് ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തെയും കേരളത്തിലെ ആഖ്യാനത്തെയും ദീർഘകാലം നിയന്ത്രിച്ചത്. ഇതിൽ നിന്നും രൂപം കൊണ്ട ഭാവുകത്വം സൗന്ദര്യബോധത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തി. ഇന്ത്യൻ ആധിപത്യവ്യവസ്ഥയുടെ നെടുംതൂണായ ദൈവബന്ധം നിയമമാണ് അയിത്ത തത്വചിന്തയെയും അതിൽനിന്ന് ഉല്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ട ആത്മീയ കലാഭാവുകത്വത്തെയും കേരളത്തിലും നിലനിർത്തിപ്പോന്നത്. പകലത്തിയോളം അധ്വാനിക്കുന്ന കറുത്ത മനുഷ്യർ ദുർഗന്ധം

പുരണ്ടു വസ്തുവാണ് എന്നതുകൊണ്ട് അതിന് സൗന്ദര്യഭാവുകത്വത്തെ ഉത്തേജിപ്പിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല എന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രം അങ്ങനെയാണ് സാമാന്യബോധമായി ആധിപത്യം വഹിക്കുന്നത്. ഈ ആത്മീയ ഭാവുകത്വത്തെ നിഷേധിക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളാണ് കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയത്തെ ചലനാത്മകമാക്കിയത്. സാമൂഹിക നീതിയുടെ യുക്തിബലമുള്ള മനുഷ്യപ്രജ്ഞയ്ക്ക് അതിഭൗതികതയിലുന്നിയുള്ള ജാതി-വർണ്ണ സങ്കല്പനത്തെ ഒരുവിധത്തിലും സാധൂകരിക്കാനാവുകയില്ല എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. നൂറ്റാണ്ടുകളായി അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട ഇരുണ്ട അടിമത്തത്തിന്റെയും വിധേയത്വത്തിന്റെയും അപകർഷതാബോധത്തിന്റെയും ബോധാബോധങ്ങളിൽനിന്ന് സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കാൻ കേരളത്തിലെ അടിസ്ഥാന ജനത നടത്തുന്ന ശ്രമമാണ് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ നിർവഹിക്കുന്നത്.

ദേശീയ-ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സ്വാധീനം ശക്തമായ കേരളത്തിൽ ദലിത്-സാഹിത്യരാഷ്ട്രീയസംവാദങ്ങൾ ശക്തമാകുന്നത് 1970 കളിൽ തന്നെയാണ്. നിരവധി ചരിത്രപരമായ പരിണാമത്തിലൂടെയും രാഷ്ട്രീയമായ തിരിച്ചറിവുകളിലൂടെയുമാണ് ദലിത് വ്യവഹാരം സാധ്യമായത്. കേരള സംസ്ഥാന രൂപീകരണത്തിനുശേഷമുള്ള ഭൂബന്ധങ്ങളിലുണ്ടായ മാറ്റം ദലിതരെ ഭൂവുടമസ്ഥതയിലേക്ക് പ്രവേശിപ്പിക്കയല്ല, കൂലി അടിമത്തത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയാണ് ചെയ്തതെന്ന തിരിച്ചറിവും, കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ എന്ന പേരിൽ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ദലിതർ പാർട്ടികളുടെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും വിശ്വസ്തരും വിധേയരുമായി മാറ്റപ്പെടുകയാണുണ്ടായതെന്ന സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യവുമാണ് ദലിത് സ്വതന്ത്ര രൂപീകരണത്തിലേക്ക് നയിച്ച പ്രധാനഘടകങ്ങൾ.²³ ആഗോളമായിത്തന്നെ ഉയർന്നു വന്ന സ്വതന്ത്രരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും നവസാമൂദായിക രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെയും സ്വാധീനവും അംബേദ്ക്കർ കൃതികളുടെ പ്രചാരവും ഇതിനു പിന്നിൽ പ്രവർത്തിച്ച സൈദ്ധാന്തിക തലങ്ങളാണ്. ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനത്തെ ദലിത് പ്രസ്ഥാനം ബ്രാഹ്മണപ്രസ്ഥാനമായി തിരിച്ചറിയുന്നതും ഇതിന്റെ വെളിച്ചത്തിലാണ്. മാത്രമല്ല, കേരളത്തിൽ 1940 കൾ മുതൽ പ്രബലമായ പുരോഗമന സാഹിത്യ ആഖ്യാനങ്ങൾ ദലിതരെ കർത്തൃത്വമില്ലാത്തവരായി സാക്ഷ്യപ്പെടുത്താനുമാണ് ശ്രമിച്ചത്.

നവോത്ഥാനത്തിനും പുരോഗമന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും കഴിയാതിരുന്ന പുതിയൊരു ഭാവുകത്വമാണ് ദലിത് സാംസ്കാരിക രൂപീകരണത്തിലൂടെ നടന്നത് എന്ന് അക്കാദമിക് ലോകം അംഗീകരിക്കുന്നത് 1980 കളിലാണ്. കെ.കെ. കൊച്ച് ഈ ദലിത് സാമൂഹികാവസ്ഥയെ ചരിത്രവൽക്കരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: 'ഒരു കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരന്റെ സമർപ്പിത ജീവിതം അസാധ്യമാക്കിയ സന്ദിഗ്ധതകളും കുഴപ്പങ്ങളുമാണ് എന്റെ സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ നിർണയിച്ചത്. കേരളത്തിന്റെ ഗ്രാമീണ നിശ്ചലതകളെ ഭേദിച്ച നവോത്ഥാനം, ദേശീയപ്രസ്ഥാനം, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി, കലാസാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ, വായനശാലകൾ, പത്രങ്ങൾ എന്നിവ സൃഷ്ടിച്ച സാമൂഹികതയിൽ ദാരിദ്ര്യം, അയിത്തം, ഹീനജോലികൾ മുതലായ ജാതീയാടിമർത്തലുകൾ വലിയൊരളവിൽ അഭിമു

ചികരിക്കേണ്ടിവന്നൊരു ദലിതനായിരുന്നില്ല ഞാൻ. അതേ സമയം, വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ചലന നിയമങ്ങൾക്കു വിധേയമായ ന്യൂനീകരണം, വിവേചനം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ വിഷമസന്ധികൾ മൂലം ദലിതവാസ്ഥവിൽ സ്ഥിരമായി നിലകൊള്ളുകയും ചെയ്തു. ഏത് പരിതഃസ്ഥിതിയിലായാലും പദവിയിലെത്തിയാലും ഇന്ത്യയുടെ പൊതുബോധത്തിന് കീഴിൽ ദലിതർ സവിശേഷമായി അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന ബോധം രൂപപ്പെട്ടു. ഞാനുൾപ്പെട്ട ദലിത് സമുദായം അത്രമാത്രം തകർച്ചയിലും സ്വയം പ്രകാശിപ്പിക്കാനുള്ള അവസരം നിഷേധിക്കപ്പെട്ട അവസ്ഥയിലുമാണെന്ന ഉറച്ച വിശ്വാസമായിരുന്നു.²⁴

ജാതീകൃതമായ വ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിച്ച അന്യവൽക്കരണത്തെ മറികടക്കാൻ ദലിതൻ-സ്ത്രീക്ക്-ന്യൂനപക്ഷ സമുദായക്കാർക്ക് 21-ാം നൂറ്റാണ്ടിലും ഒട്ടനേക സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയ-ജ്ഞാനവേദങ്ങളിലൂടെ കടന്നു പോകേണ്ടതുണ്ടെന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണ് കെ.കെ.കൊച്ചു വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് തന്നെയാണ് കേരളത്തിലെ ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രാധാന്യമായും ജാതിയുടെയും മതത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രാധിഷ്ഠിതമായ വിനിമയരീതികളെ പ്രശ്ന വൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ജാതിമതവ്യവഹാരങ്ങൾ അത്രമേൽ ജനതയുടെ കർത്തൃത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം.

അതിശക്തവും വൈവിധ്യപൂർണ്ണവുമായ വാമൊഴി പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അടിത്തറയിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ് പില്ക്കാല ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ രൂപമെടുക്കുന്നത്. ഐതിഹ്യങ്ങൾ, പഴമൊഴികൾ, നാടൻപാട്ടുകൾ, അനുഷ്ഠാനകലാരൂപങ്ങൾ എന്നിവയൊക്കെ അതിനെ വിപുലമാക്കുന്നു. ഘടനാപരമായും പ്രമേയപരമായും ഇവയെല്ലാം ലൗകിക ജീവിതാവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു. പ്രാദേശികമായി രൂപപ്പെട്ട പാട്ടുകളിൽ മിക്കതും മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും, മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെയാണ് സ്ഥാപിക്കുന്നത്. മലബാറിലെ ദലിതർ കൊയ്തെടുക്കുന്നകറ്റയോടൊപ്പം പാടുന്ന പാട്ട് ഇങ്ങനെയാണ്.

പൊലിക പൊലിക കാട് പൊലിക
പൊലിക പൊലിക നാട് പൊലിക
പൊലിക പൊലിക ദേശം പൊലിക
പൊലിക പൊലിക ലോകം പൊലിക

പ്രാദേശികമായ അറിവനുഭവങ്ങളെ ആശോളമായി പൊലിപ്പിച്ചെടുക്കുന്ന ദർശനം ഈ പാട്ടുകൾ ആശയപരമായി ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. ദലിത് സാംസ്കാരിക മൂലധനമായി (Cultural Capital) പിൽക്കാല കേരള സമൂഹം ഇവയെ ഉൾക്കൊണ്ടു എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി കീഴ്പ്പെടുത്തപ്പെട്ട അവസ്ഥയിൽ പോലും പ്രതിരോധത്തിന്റെയും സമരത്തിന്റെയും വ്യത്യസ്തതജ്ഞാനരൂപങ്ങൾ ഇതര ഇന്ത്യൻ പ്രദേശങ്ങളിലെന്നപോലെ തന്നെ കേളത്തിലെ ദലിതരും നിലനിർത്തുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു. ഒരേസമയം അധ്വാനപരമായി ഫ്യൂഡൽ സാമൂഹികഘടനയെ നിലനിർത്തി

ത്തുകയും അതേസമയം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി അതിനെ അതിലംഘിക്കുന്നതിന്റെയും സൂക്ഷ്മതലം ഇത്തരം ആഖ്യാനങ്ങളുടെ സവിശേഷതയാണ്. പല അനുഷ്ഠാനപരമായ കലാരൂപങ്ങളും സാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും നില നിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന ദലിത് സമുദായാംഗങ്ങളുടെ പോരാട്ടത്തിന്റെ പ്രതിരൂപങ്ങളാണ്²⁵. ഇങ്ങനെ പ്രാദേശികമായി രൂപപ്പെട്ട പ്രതിരോധങ്ങളുടെ ആഖ്യാന മാതൃകകളെ പിന്തുടർന്നാണ് കേരളത്തിൽ ദലിത് സ്വത്വരാഷ്ട്രീയത്തിലൂന്നിയുള്ള ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അടിമത്താനുഭവത്തിന്റെയും, പ്രായോഗികമായ അറിവിന്റെയും സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലുകളായി ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ ആവിഷ്കാരം നേടുന്നു²⁶.

മലയാളത്തിലെ ദലിത് സാഹിത്യത്തിന്റെ വികാസ പരിണാമങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് സ്വതന്ത്രമായ തിരിച്ചറിവിലേക്ക് ആഖ്യാനങ്ങൾ മാറി വന്നതെങ്ങനെയെന്ന് പോൾചിറക്കരോട് നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. അവയിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടത് താഴെ കൊടുക്കുന്നു.

‘പ്രകൃതിയുമായി ഇണങ്ങിയകാലം, തൊഴിലാളികളെന്ന നിലയിൽ ക്രൂരമായി ദണ്ഡിപ്പിക്കപ്പെട്ട കാലം. ജാതിക്കെതിരെ കലാപം കൂട്ടുന്ന കാലം. പുതിയ മതാവബോധത്തിന്റെ കാലം. മതപരിവർത്തനത്തിന്റെ വിവേചനം തിരിച്ചറിയുന്ന കാലം. രാഷ്ട്രീയ ഉൽബുദ്ധതയുടെ കാലം. കറുത്ത അവബോധത്തിന്റെ കാലം’²⁷. ദലിത് ആഖ്യാനത്തിന്റെ നൈരന്തര്യവും ചരിത്രവും സാഹിത്യത്തെ വിപുലപ്പെടുത്തുകയും സംവാദാത്മകമാക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്ന് ഈ നിരീക്ഷണം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

മാത്രമല്ല നവീനമായൊരു കർത്തൃത്വവും പ്രതിനിധാന സങ്കല്പവും കൂടി ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ നിർവഹിച്ചു. ‘എഴുത്ത്’ മേഖലയിൽ നിലനില്ക്കുന്ന അധീശത്വഘടനയോട് സംഘർഷാത്മകബന്ധം പുലർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. ഇത് ഏതെങ്കിലും ജാതികളോ വംശങ്ങളോ കേന്ദ്രത്തിലേക്ക് പുന: സ്ഥാപനം ചെയ്യുന്നതിന്റെ വ്യവഹാരമല്ലെന്നും കേന്ദ്രമായിരുന്നത് അസമീരപ്പെടുകയോ നിർവീര്യമാവുകയോ ന്യൂനീകരിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നതിലൂടെ വ്യാപ്തിനേടുന്ന സവിശേഷമായ ഭൂമിശാസ്ത്രമാണെന്നും നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.²⁸ ഒട്ടനവധി സാന്നിധ്യങ്ങളും സങ്കീർണതകളും അറിവനുഭവങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന രീതിയിലേക്ക് ദളിത് വ്യവഹാരം മാറിയിട്ടുണ്ട് എന്നാണ് ഈ നിരീക്ഷണം വ്യക്തമാക്കുന്നത്.

കൊളോണിയൽ ആധുനികതയുടെ പ്രരൂപമായ ആദ്യകാല നോവലുകളിൽ തന്നെ ജാതിയെയും മതത്തെയും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമം നടന്നിട്ടുണ്ട്²⁹ എന്നതാണ് പ്രധാനം. എന്നാൽ കേരളത്തിലെ നോവൽ ആഖ്യാനത്തിനകത്ത് ഈ തുടർച്ച നഷ്ടപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. ഇതിന് പ്രധാന കാരണം വരേണ്യബോധമാണ് എഴുത്തുകാരനെ നിയന്ത്രിച്ചതെന്നാണ്. പ്രാദേശിക ജീവിതത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുവാനുള്ള ശ്രമമായി ആരംഭിച്ച മലയാള നോവലുകൾ എങ്ങനെയാണ് പ്രാദേശിക സവർണാഖ്യാനമായി മാറിയത് എന്ന നിരീക്ഷണം പ്രദീപൻപാമ്പിരിക്കുന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്³⁰. കേരളത്തെ സം

ബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ സവർണ്ണവൽക്കരണം നടക്കുന്നത് നായർ സമുദായത്തിന്റെ വർദ്ധിച്ച സാമൂഹികാധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ചരിത്രപ്രക്രിയയിലൂടെയാണെന്നതാണ് ശ്രദ്ധേയം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബഹുസംസ്കാരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മചലനങ്ങൾ വീണ്ടെടുക്കാൻ നോവൽ ആഖ്യാനത്തിനായില്ല. അങ്ങനെ ദേശരൂപീകരണപ്രക്രിയയിൽ അഭ്യുദയരായ ആദിവാസികളടക്കമുള്ള ദലിതർ ആഖ്യാനത്തിലും ബഹിഷ്കൃതരായി. ദലിത് സമൂഹം കേരളത്തിന്റെ ചരിത്രഭാഷാ ബോധത്തിൽനിന്നും ബഹിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടതിനെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് അനേകം പഠനങ്ങൾ ആധുനികാന്തരം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഇവയെല്ലാംതന്നെ വാദിച്ചുറപ്പിക്കുന്ന ഒന്ന് ഉപരിജാതികളുടെ സ്വത്വവൽക്കരണത്തെ ബലപ്പെടുത്തിയ സാസ്കാരിക മൂലധനമാണ് ഇന്നും കേരളീയ ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നത് എന്നാണ്³¹.

അടിസ്ഥാനജനത ലക്ഷ്യം വെച്ച ജാതിവിരുദ്ധ വ്യവഹാരം തകിടം മറിയുകയും ജാതിസ്വത്വത്തിലേക്കും മതസ്വത്വത്തിലേക്കും പ്രമാണ സമൂഹം രൂപാന്തരപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന സാമുദായികരാഷ്ട്രീയമാണ് കേരള പൊതു സമൂഹത്തിന്റേതെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. ദേശീയത, നവോത്ഥാനം, ആധുനികത, മതേതരത്വം ഇടതുപക്ഷ ദേശീയത, എന്നീ പ്രത്യയശാസ്ത്രവ്യവഹാരങ്ങളെ ദലിത് ആഖ്യാതാക്കൾ പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്ന സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയ പരിസരം പ്രാധാന്യം നേടുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ദലിതരനുഭവിക്കുന്ന സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടേയും രാഷ്ട്രീയകർത്തൃത്വത്തിന്റെയും സമത്വത്തിലൂന്നിയ ദേശരാഷ്ട്രപുനർനിർമ്മാണത്തിന്റെയും വ്യവഹാര മേഖലയായി ആഖ്യാനങ്ങൾ മാറുന്നു. സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ബഹിഷ്കൃത കർത്തൃത്വങ്ങൾ ആഖ്യാനമേഖലയിലേക്ക് വരുന്നതോടുകൂടിയാണ് ആഗോളാടിസ്ഥാനത്തിൽ തന്നെ അധീശത്വപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെയും അതു സ്ഥാപിച്ചുറപ്പിക്കുന്ന ലാവണ്യസങ്കല്പത്തിന്റെയും കേന്ദ്രീയത നഷ്ടപ്പെടുന്നത്.

കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയ രംഗത്ത് ദലിത് വ്യവഹാരങ്ങൾ സാധ്യമാക്കിയ വിമോചനാത്മകതയും ചലനാത്മകതയും ഇടതുപക്ഷ ദേശീയതയ്ക്കെത്തുതന്നെ പിളർപ്പുകളുണ്ടാക്കി എന്നു വേണം കരുതാൻ. ദലിത് സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനത്തെ ചരിത്രപരമായി വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് പി.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള എഴുതി. ഇരുപത്തിയൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിൽ ഈ ശ്രദ്ധേയമായ പ്രസ്ഥാനം കണക്കിലെടുക്കേണ്ട ഒരു നിർണായകമായ ശക്തിയായിത്തീരുവാൻ സാധ്യതയുണ്ടെന്നും അതിനു ശേഷം കൂടുതൽ ശാസ്ത്രീയതയും ചരിത്രസാധ്യതയുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാടും ആർജിച്ചുകൊണ്ട് അത് നേതൃത്വം നേടും³². മാർക്സിസ്റ്റ് വ്യവഹാര നിർമ്മിതി ദലിത് ജീവിതാവസ്ഥയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിൽ പരാജയമായിരുന്നെന്ന വീക്ഷണമാണ് അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. മാർക്സിസിയെയും ബുദ്ധനേയും താരതമ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് ഡോ. അംബേദ്കർ എഴുതിയ പ്രബന്ധത്തിൽ വർഗരാഷ്ട്രീയം കൊണ്ട് ജാതീയ പ്രശ്നങ്ങളെ പരിഹരിക്കാൻ കഴിയുകയില്ലെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്³³. അംബേദ്കറെ ഉൾക്കൊള്ളാനോ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ച വി

മോചനാത്മക ദർശനത്തെ പഠിക്കാനോ ഇന്ത്യൻ മാർക്സിയിൻ ചിന്തകർ തയ്യാറായില്ലെന്നതാണ് അത്ഭുതം. എന്നാൽ പത്തൊമ്പതാം പാർട്ടി കോൺഗ്രസ്സ് അംഗീകരിച്ച രാഷ്ട്രീയ പ്രമേയത്തിൽ ദലിത് അവകാശങ്ങൾ പരിഗണിക്കാൻ ഇവർ തയ്യാറായി³⁴. ഇതാവട്ടെ സ്വതഃ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സവിശേഷ സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യത്തിലായിരുന്നു.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഇന്ത്യക്കകത്ത് ശക്തിപ്പെട്ടു വരുന്ന ജാതി വിരുദ്ധ വ്യവഹാരം ദലിത് രാഷ്ട്രീയ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായി സവർണ്ണമൂല്യബോധത്തെ അപനിർമിച്ചുകൊണ്ടാണ് ജനാധിപത്യ വൽക്കരണപ്രക്രിയയെ സാധ്യമാക്കുന്നതെന്നാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. അതാവട്ടെ ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടന മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്ന സമത്വദർശനത്തെയാണ് ലക്ഷ്യം വെയ്ക്കുന്നത്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ദലിതർ ആഖ്യാനത്തിന്റെ കർത്തൃത്വത്തിലേക്ക് വരുമ്പോൾ ഭരണഘടനാപരമായ ദേശനിർമ്മാണപ്രക്രിയയോട് ആഖ്യാനത്തെ ചേർത്തുവയ്ക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് കേരളത്തിലും നടക്കുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. അപ്പൻ കെ.പി. കലഹവും വിശ്വാസവും, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം, 1994, പുറം.14.
2. ആഷാമേനോൻ. പുതിയ പുരുഷാർത്ഥങ്ങൾ, സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, നാഷണൽ ബുക് സ്റ്റാൾ, കോട്ടയം, 1992, പുറം.113.
3. ശ്രീജൻ, വി.സി. ദളിതവാദവും നിരൂപണവും, ദളിത പാതകൾ, (എ.ഡി) ബോബി തോമസ്, സൈൻ ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006, പുറം.62.
4. വൈദർഭി, ഗൗഡി, പാഞ്ചാലി എന്നീ രീതികളുടെ അടിസ്ഥാനം ദേശഭേദമായിരുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് ഇതിനെ ഗുണവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നു. സമഗ്രഗുണങ്ങളും തികഞ്ഞത് വൈദർഭിയെന്നും ഓജസ്സും കാന്തിയും ചേർന്നത് ഗൗഡി എന്നും, മാധുര്യവും സൗകുമാര്യവും ചേർന്നത് പാഞ്ചാലി എന്നും രീതികളെ വിഭജിക്കുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് രൂദ്രൻ ലാടീയ, ഭോജൻ മാഗധീ, ആവതിക എന്നീ രീതികളെ കൂടി നിർദ്ദേശിക്കുന്നത് കാണാം.
5. മുരളീധരൻ, നെല്ലിക്കൽ. ഭാരതീയ സാഹിത്യ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ, അവതാരിക, ഡി.സി. ബി, കോട്ടയം, 2005, പുറം.8.
6. രാജശേഖരൻ, പി.കെ. ദളിതവാദം ദളിതവിരുദ്ധതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം, ശ്രീജൻ വി.സി, ദളിതവാദവും നിരൂപണവും എന്നീ ലേഖനങ്ങൾ ഇക്കാര്യം ചർച്ച ചെയ്യുന്നു.
യേശുദാസൻ, ടി.എം. ദളിത് സ്വത്വവും അധികാരത്തിന്റെ പ്രശ്നവും, ആൽമണ്ട് ബുക്സ്, ചങ്ങനാശ്ശേരി, 1997.
സാഹിത്യലോകം, ദളിത് സാഹിത്യവിചാരം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1998, പുസ്തകം 23, ലക്കം 4.
കവിയൂർ മുരളി, ദളിത് സാഹിത്യം, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം 2001. ദലിത് ഭാഷാ നിഘണ്ടു, ഡി.സി.ബി., കോട്ടയം, 2010.

മാഞ്ഞു. ഗോപാലൻ, ദലിത് വിമോചനം ചില മാർഗ്ഗരേഖകൾ, സുരഭി പബ്ലിഷേഴ്സ്, കോട്ടയം, 2007.

പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് (ഡോ), ദലിത് പഠനം: സ്വത്വം സംസ്കാരം, സാഹിത്യം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2007, പৃ. 13-17.

പുരുഷോത്തമൻ, കെ.സി, ദലിത് സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനം കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2008.

ദലിത് തിരിച്ചറിവുകൾ (എഡി) മാർക്കോസ് വി.പി, ഭൂമി മലയാളം, വിദ്യാൻ പി.ജി. നായർ സ്മാരകവേഷണകേന്ദ്രം, മലയാള വിഭാഗം, യു.സി. കോളേജ്, ആലുവ, 2009. എന്നീ പുസ്തകങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ ദലിത് സാഹിത്യത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

7. പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന് (ഡോ). ദലിത് പഠനം: സ്വത്വം സംസ്കാരം, സാഹിത്യം, കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, 2007, പৃ. 13-17.

ദലിത് സാമൂഹ്യചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ വ്യത്യസ്തപേരുകളിലാണ് ഈ വിഭാഗത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തിയത്. ദസ്തുകൾ, ചണ്ഡാലർ, ശാപകർ, അയിത്ത ജാതിക്കാർ, അസ്പഷ്ടർ, അധഃസ്ഥിതർ, ഹരിജനങ്ങൾ. എന്നീ പേരുകൾ നോക്കുക. കൊളോണിയൽ ഭരണാധികാരികൾ ഈ വിഭാഗത്തിന്റെ പട്ടിക രൂപപ്പെടുത്തുകയും പിന്നീട് പട്ടികജാതി-വർഗങ്ങൾ എന്നും അറിയപ്പെട്ടു. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം കർഷകത്തൊഴിലാളികൾ എന്ന് വിശേഷിപ്പിച്ചു. ഇവയൊന്നും തന്നെ ജനത സ്വയം സ്വീകരിച്ചതായിരുന്നില്ല; മറിച്ച് നൽകപ്പെട്ടതായിരുന്നു. സ്വയം നിർവചിക്കുന്ന അവബോധത്തിലേക്ക് ജനത പ്രവേശിക്കുന്നതിന്റെ ചരിത്രപരമായ സ്വതന്ത്ര പരികല്പനയാണ് ദലിത് എന്ന പദം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ജാതിവിരുദ്ധ ബോധമാണത് പങ്കുവെയ്ക്കുന്നത്.

8. കൊച്ചി, കെ.കെ. ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം, ഡി.സി.ബി. കോട്ടയം, 2011, പৃ. 93.

9. ഇന്ത്യൻ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ രജതജൂബിലി ആഘോഷിക്കപ്പെട്ട വർഷം (1972) മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ജാതി ഹിന്ദുക്കളിൽ നിന്ന് ഏൽക്കേണ്ടിവന്ന പീഡനങ്ങളും അപമാനവീകരണങ്ങളും നേരിടാനുള്ള പ്രകടമായ രാഷ്ട്രീയ ബോധത്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു ദലിത് പാതർ പ്രസ്ഥാനം. പുരുഷോത്തമൻ കെ.സി. ദലിത് സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 2008. പৃ. 54-61 കാണുക.

പിൽക്കാലത്ത് 1978ൽ മറാത്തവാഡ സർവകലാശാലയുടെ പേര് ബാബസാഹേബ് അംബേദ്കർ സർവകലാശാല എന്നാക്കണമെന്ന് പ്രമേയം മഹാരാഷ്ട്ര ലജിസ്ലേറ്റീവ് അസംബ്ലിയും ലജിസ്ലേറ്റീവ് കൗൺസിലും ഏകകണ്ഠമായി പാസ്സാക്കിയതിനെ തുടർന്ന് സവർണഹിന്ദുക്കൾ ദലിതർക്കുനേരെ അക്രമം അഴിച്ചുവിടുകയുണ്ടായി.

1980 ൽ ഗുജറാത്തിൽ നടന്ന സംവരണ വിരുദ്ധ സമരം 102 ദിവസം നീണ്ടു നിന്നു. 1987 ൽ അംബേദ്കറുടെ ഹിന്ദുമതത്തിലെ പ്രഹേളികകൾ എന്ന പുസ്തകത്തിലെ രാമനെയും കൃഷ്ണനെയും കുറിച്ചുള്ള അനുബന്ധ പ്രബന്ധം നീക്കം ചെയ്യണമെന്നാവശ്യപ്പെട്ട് ജാതിഹിന്ദുക്കൾ സമരം നടത്തുകയുണ്ടായി. സവർണ ഹിന്ദുക്കളുടെ ഈ സമരത്തോട് ദലിത് പാതർ പ്രസ്ഥാനം പ്രതിഷേധിക്കുകയുണ്ടായി.

- ദലിത് സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനവും മഹാരാഷ്ട്രയിൽ ഇതോടൊപ്പം ശക്തിയാർജിച്ചു.
10. പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് (ഡോ). ഇന്ത്യൻ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിലെ സവർണാനുഭൂതി, മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, 2006 ഒക്ടോബർ1, പുറം. 50.
 11. പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് (ഡോ). ദലിത് സൗന്ദര്യ ശാസ്ത്രം, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം, 2011, പുറം. 12.
 12. നയ്പാൾ, വി.എസ്. ഇന്ത്യകലാപങ്ങളുടെ വർത്തമാനം,(വിവ) പ്രമീളദേവി, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം,1990, പുറം.120.
 13. Dangle, Arjun (ed). Posioned Bread, Orient Longman, Bombay,1994,p.VII-VI-II.
 14. ശരൺകുമാർ ലിംബാളെ. ഹിന്ദു, (വിവ) കാളിയത്ത് ദാമോദരൻ, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം,2006, പുറം.14.
 15. കവിയൂർ മുരളി, ദലിത് സാഹിത്യം, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം, 2001, പുറം.71.
 16. Dangle, Arjun (ed). Posioned Bread, Orient Longman, Bombay, 1994, p.248..
 17. നിരപ്പറ്റ നിലത്ത്
 ഏങ്ങി വലിഞ്ഞു നടക്കുന്നു
 എന്റെ മുത്തച്ഛൻ
 എന്റെ മെയ്യിലെ സ്ഥിരവാസി
 കുലപാരമ്പര്യം പുറത്തേറ്റി
 എന്നോടലറുന്നു
 എടാപുലയാടി മോനേ
 നമ്മൾ പറയുമ്പോലെ പറ
 പറഞ്ഞത് കേൾക്ക്
 വേദങ്ങളിലൂടെ
 തപ്പിത്തടഞ്ഞ് പോകുമ്പോൾ
 നെയ്യിന്റെ മെഴുക്കു പറ്റിയകുടുമയോടെ
 എന്റെ ബ്രാഹ്മണഗുരു ശാസിക്കുന്നു
 വങ്കശിരോമണി, ഭാഷാശുദ്ധിദീക്ഷിക്ക്
 ഇപ്പോൾ ഞാൻ നിങ്ങളോട് ചോദിക്കുകയാണ്
 ഞാനേത് ഭാഷ സംസാരിക്കണം.
 (വിവ) രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ.വി. ആധുനിക മറാത്തി ദലിത് രചനകളിലെ സംവാദാത്മക ഭാവനകൾ, സാഹിത്യ ലോകം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1998,പുസ്തകം 23, ലക്കം 4, പുറം.39.
 18. അതേ പുസ്തകം, പുറം .42.
 19. മനോജ് കുമാർ, പി.എസ്. ഡി.ആർ. നാഗരാജ്, സാഹിത്യ ലോകം, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, തൃശ്ശൂർ, 1998, പുറം.34.
 20. പാമ, കറുപ്പു സാഹിത്യം മുറിഞ്ഞൊഴുകുന്ന ജീവിതം, രാമകൃഷ്ണൻ ടി.ഡി. പാമയുമായി നടത്തിയ അഭിമുഖ്യം, മാതൃഭൂമി, 2005 ഏപ്രിൽ 3, പৃ.16.
 21. അതേ പുസ്തകം, പുറം .22.

22. അതേ പുസ്തകം, പുറം .17.
23. സലീം കുമാർ. നെഗ്രിറ്റഡ്, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം, 2011, പുറം.13.16.
24. കൊച്ചി, കെ.കെ. സഞ്ചാരപഥങ്ങൾ, രാഷ്ട്രീയ ആത്മകഥ, മാധ്യമം ഓണപ്പതിപ്പ്, 2005 സെപ്തംബർ 16, പৃ.75.
25. ഉത്തരമലബാറിലെ കണ്ടിതെയും, പുലിമറഞ്ഞതൊണ്ടച്ചൻ, മലബാറിലെ കുട്ടിചാത്തൻതിറ, കരിങ്കുട്ടി തിറ, പൊട്ടൻതെയും ഇവയെല്ലാം ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ നിലകൊള്ളുകയും അധീശത്വത്തെയും അധികാരത്തെയും വെല്ലു വിളിച്ച് രക്തസാക്ഷികളായവരോ ആണ്.
26. മലയാളത്തിലെ എഴുത്തച്ഛൻ വരെയുള്ള പാട്ട് കവികൾ പിന്തുടരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണ ജ്ഞാന-സൗന്ദര്യപരിസരമാണ്. കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ ആഖ്യാനത്തിന് വിധേയമാക്കുന്നത് പുരാണേതിഹാസ കൃതികളൊന്നെങ്കിലും വരേണ്യ ഭക്തിധാരയെ മിറകടക്കാനുള്ള ശ്രമം നടത്തുന്നുണ്ട്. ഏകിലും കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരുടെ ജനകീയ പാരമ്പര്യം നായർ സമുദായം വരെ മാത്രമേ എത്തി ചേരുന്നുള്ളൂ. പ്രാചീന മധ്യകാല മണിപ്രവാള കൃതികളാവട്ടെ പ്രമാണ സമൂഹത്തിന്റെ ശരീരബോധത്തോടു ആഖ്യാനംചെയ്യുന്നത്. സ്ത്രീ ശരീരത്തിന്റെ വടിവുകളും നഗ്നതയും രതിയും അതിസാധാരണമായസൗന്ദര്യാംശമായി മാറുന്നു. ഇതിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ് ദലിത് ആഖ്യാനങ്ങൾ, കെ.പി. കറുപ്പന്റെ ജാതികുമ്മി(1912)ഉദ്യാനവിരൂന് (1926) ഇവ ജാതിവ്യവസ്ഥയെയാണ് പ്രശ്നവൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്.
27. പോൾ ചിറക്കരോട്. വസന്തത്തിനായ് കാതോർക്കുക, ദളിത് സ്വത്വവും അധികാരത്തിന്റെ പ്രശ്നവും, (എ.ഡി) യേശുദാസൻ ടി. എം, ആൽമേണ്ട് ബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006, പൃ.79.
28. ബാബുരാജ്, കെ.കെ. വിഷയി, അന്യം, ഭാഷ, ദളിതപാതകൾ, (എ ഡി)ബോബി തോമസ്, സൈൻബുക്സ്, തിരുവനന്തപുരം, 2006, പൃ.79.
29. പുല്ലേലികുഞ്ചു (1882) സരസ്വതി വിജയം,(1892) എന്നീ നോവലുകൾ കീഴാളർക്കിടയിൽ രൂപപ്പെട്ടുവരുന്ന വിമോചനാത്മക ദർശനങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നു. എന്നാൽ സ്ഥലവുമായും ചരിത്രവുമായും ഈ ആഖ്യാനങ്ങളിൽ സംഘർഷഭരിതമായ ബന്ധങ്ങളാണ് സാധ്യമാകുന്നത്. ഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥത ഈ വിഭാഗത്തിന് ഇല്ല എന്നതാണ് കാരണം. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഈ രണ്ട് നോവലുകളിലെയും പരിമിതി ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്തെ ദലിതരുടെ ബഹിഷ്കരണ കർത്തൃത്വവുമായി സൂക്ഷ്മമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് നിരീക്ഷിക്കാനാവും.
30. പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന് (ഡോ). ദലിത്സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം, ഡി.സി.ബി, കോട്ടയം, 2011, പുറം. 12.
31. ബാബുരാജ്, കെ.കെ യുടെ മറ്റൊരു ജീവിതം സാധ്യമാണ്, സബ്ജക്ട് ലാംഗ്വേജ് പ്രസ്സ്, കോട്ടയം, 2008. ഇരുട്ടിലെ കണ്ണാടി, ഡി.സി. ബുക്സ് കോട്ടയം, 2011. സലീം കുമാർ, കെ.എം. എഴുതിയ നെഗ്രിറ്റഡ്, ഡി.സി.ബി. കോട്ടയം, 2011. കെ.കെ, കൊച്ചിന്റെ ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം, ഡി. സി. ബി. കോട്ടയം, 2011. എന്നീ പുസ്തകങ്ങൾ ഈ വഴിക്കുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണ്.
32. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, പി. ദളിതരാഷ്ട്രീയം: രാഷ്ട്രീയപ്രസക്തിയും തിരിച്ചടിയും. സാ

ഹിത്യലോകം, വാല്യം, 1998(എ.ഡി) ദാമോദരൻ കള്ളിയത്ത്, കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, പുറം- 14.

33. ഡോ.ബി. ആർ. അംബേദ്കർ. ബുദ്ധനോ കാൾ മാർക്സോ കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, തിരുവനന്തപുരം, വാല്യം.7. 1999, പുറം. 355-382.

34. മാർകിസ്സ് സംവാദം, പു. 144-147.

VOYAGES OF DESIRE: THE SELF AND ITS GRAMMAR IN CONTEMPORARY MALAYALAM CINEMA

■ **Manu V. Devadevan**

Bharathan and Padmarajan, two names that evoke a deep sense of nostalgia among Malayali film lovers. They are generally regarded harbingers of a new phase in popular Malayalam cinema that saw the aesthetics of filmmaking in Kerala being redefined. Their untimely deaths – Padmarajan was 45 when he passed away in 1991, and Bharathan 50, when he died in 1998 – came as something of a shock to most film lovers in the state. Bharathan was a brilliant sculptor and painter, whose ability to invest a visual imagery with polyphonic semantic significations was second only to G. Aravindan's. He is said to have painted every scene for his 1990 film *Vaisali* and began filming only when he was able, with the help of the late Kannada litterateur Srikrishna Alanahalli, to find locations that resembled the strokes made by his brush. Padmarajan on the other hand was originally a Modernist writer with several immensely readable novels and stories to his credit, at least some of which were deeply sensitive or moving at times. This enabled him to produce moving pieces of poetry on the

screen with a literary richness only so towering a figure as M.T. Vasudevan Nair could ever surpass. There is a scene in his 1988 film *Moonnam Pakkam* that illustrates this well. Bhaskar, a medical student, is holidaying in his seaside village with three classmates. One day, while bathing in the sea, a sudden tide carries him away. Tense moments follow, and when his death is being reported to his grandfather Thambi by one of the friends, this is what we hear: “We were all bathing in the sea. Suddenly the tide rose. Lopez and Bhaskar were caught in the tide. Only Lopez came back.” These words – the last four words – have left many a viewer breathless. Something more sensitive than this would have come only from MT’s pen.

But the popularity of Bharathan and Padmarajan and the sheer nostalgia they evoke has nothing to do with the visual and poetic spectacles they created. For these spectacles were certainly not unrivalled in any sense. There was an Aravindan to answer to Bharathan’s visuals and an MT to outshine Padmarajan’s poetry. Besides, not always did Bharathan and Padmarajan deliver. The later years of their careers witnessed a marked decline in sensitivity. It is only pertinent, then, to ask what the new beginning inaugurated by them was and how it redefined the praxis of filmmaking in Kerala. Popular consensus has its answer: the duo brought a new sensitivity to the representation of sex and sexuality on the silver screen, rescuing them from the mire of vulgarity and rendering them sublime. In this paper we hold that this popular consensus is not unacceptable, but we will also argue that contrary to what popular consensus believes, its ramifications were by no means emancipative. This paper is not about the films of Bharathan and Padmarajan. Their names are invoked only to the extent of locating the commencement of a new trajectory in Malayalam cinema. We shall go on to trace this trajectory in its broad historical outlines over the next three decades and argue that the sorry status in which we find Malayalam cinema today has its roots in the beginnings made by Bharathan and Padmarajan. It is our contention that the emergence of this trajectory represents a major transformation in the way the Self and its relationship with the act came to be configured in

our times, that this has to do with a larger set of political realignments which began to set in during the 1970s, and finally that these realignments were implicitly related to far-reaching changes in the political economy of the world that ultimately ushered in the Janus-faced epoch of globalization. It is certainly not possible to either trace this trajectory accurately or historicize it satisfactorily within the space of an overview like the present one; that will require an extensive monograph and much more intellectual industry than has gone into this paper. What we have attempted here is only a caricature. And in consequence, this paper is inevitably crumpled with a vast volume of data and a large number of names and dates, making it a tedious read at least on some occasions. Many a passages will read like synopses of what should ideally be full-length chapters. As a further apology, we wish to state at the outset that the films are not engaged with in a purely academic manner with its well-defined methods and modalities of interpretation. We have an implicit method indeed, but in this paper, we prefer to be freewheeling in relation to the prevailing academic protocols in India. Thus, there will be occasional flourishes of rhetoric, and there will be value judgments made from our own consciously prejudiced vantage point. For this paper seeks to be more of an intervention than an investigation.

B.G. Bharathan made his first film *Prayanam* in 1975 after serving a brief apprenticeship as associate and art director. The script for this film was written by a newcomer to cinema, P. Padmarajan, who had already carved a niche for himself as a writer, winning the Kerala Sahitya Akademi award for his debut novel *Nakshatrangalude Snehabhajanam* in 1972. *Prayanam* was not a commercial success, but it heralded the advent of a new age in Malayalam cinema. In a memorable scene in the movie, we find a priest in his failing years performing the daily *pooja* to the goddess in the temple. And even as he is smearing the ritual sandal paste on the Devi's image, he feels that he is fondling with the body of his newly wed wife, who is much younger than his daughter. There are many ways in which this scene can be interpreted. But we shall not interpret it. Here, and in the rest of this paper, we shall

only enumerate such instances and point to their changing nature over a period of time (which, as we said above, will unfortunately burden the paper with too many proper nouns). Our interest here is in this trajectory of change and the conditions that brings it forth, not in the possibilities of interpretation pregnant in each individual case. We shall ignore the seductive hermeneutic potentials which the instances touched upon are open to, and treat them merely as facts whose changing dynamics will be seen as indicators of a greater set of changes not merely in the aesthetics of filmmaking, but also in the larger milieu outside. The priest was perhaps committing a sacrilege in visualizing the Devi as the object of his erotic desire. Or perhaps not so much, for a much visually fiercer sacrilege was already committed two years ago. In the famous climax of MT's debut film as a director, an oracle was seen spewing a mouthful of blood on the Devi's face at the most unlikely moment, the moment when he was possessed by the Devi! This was the oracle's final offering to the goddess, the last *Nirmalyam* before his death. In contrast, what Bharathan and Padmarajan sought to achieve in their depiction of the priest was not so much a sacrilege as a refusal, a refusal to sublimate desire or reify it. This, indeed, was the big disjuncture they brought into effect. In their aesthetics, the realization of desire was not a potential possibility that could be metaphorized, but a spectre that had to be acted out, a spectre that was both imminent and immanent. This is where *Prayanam* distanced itself from films of the earlier decades, like P. Bhaskaran's *Neelakkuyil* (1954) and *Kalli Chellamma* (1969), and Ramu Kariat's *Chemmeen* (1966).

Bharathan refined his treatment of desire in his next film *Guruvayoor Kesavan* (1977). When the duo came together again in 1978, the result was *Ratinirvedam*, a film in which an adolescent boy Pappu falls in love with Rati, a woman much older than him. In the end, Pappu outlives his adolescence to become a Man when his love is consummated, but a fatal consummation in a sacred grove in which Rati is killed by snakebite. Another film of the duo was *Thakara*, which told the story of a mentally challenged man falling in love with a village girl.

It was a brilliant film – one of the most cherished films in Malayalam indeed – and what made it brilliant was that an otherwise clichéd story of a madman falling in love was transformed into an exploration of the relationship between madness and sexuality. Such representations of desire as we see in *Prayanam*, *Guruvayoor Kesavan*, *Ratinirvedam* and *Thakara* have since been called the “Bharathan touch.” But we may as well call it the Padmarajan touch, for not only did the latter's script contribute to it, but when the writer began directing films a few years later, his treatment of desire in films like *Thoovanattumbikal* (1987) and *Njan Gandharvan* (1991) was no different.

The Self in these films, as far as Malayalam cinema is concerned, was a new Self informed by the awareness that desire was not merely a phantasm one could at best long for or disavow, but a phenomenon that could be narrativized and rendered political. It is no coincidence that Bharathan and Padmarajan commenced their voyage (*prayanam*) of desire in 1975, the year when the infamous declaration was made “that a grave emergency exists whereby the security of India is threatened by internal disturbance.” The emergency was anything but an event that struck from the blue. The making of the emergency had a long history behind it, both within and beyond India. The Soviet siege of Budapest in 1957 and Prague in 1969 had already questioned the validity of the left as an alternate political option. Many – like O.V. Vijayan in Kerala – had begun to ask if they had the freedom to mourn Imre Nagy and Jan Palach. While the emergence of the far left in India promised many things, it was soon realized that the only thing they could assuredly deliver was blood. The left was not a matrix where an alternate politics could be experimented anymore. It could at best speak about means of replacing the haves with the have-nots within the existing order of things. Meanwhile, France witnessed May 1968. The nationalization of the Suez Canal led to ugly developments, and the political economy of oil began to patronize Israel, investing it with an absolute sovereignty over the affairs of the Arab world. This involved many ugly manoeuvres, including the Six-Day War and the

deployment of what has recently been called the Holocaust Industry.¹ Soviet Union behaved as heedlessly as the United States in the October Crisis. China witnessed the Cultural Revolution. And the left failed to articulate its response to the slaying of Sukarno, Lumumba and Allende in the language of ethics. Such were the conditions that fed into the rise of an increasingly authoritarian order across much of the world, involving an implicitly rightward swing. The emergency was not a singularly vicious phase in the democratic history of India as is generally argued, but an event constitutive of these larger global developments and the political realignments they initiated. And as if to resonate with these developments, the factories of knowledge began to withdraw commodities like class, ideology, production, reification and alienation, and introduced newer products like discourse, discursivity and difference.

It is in this context when the ethical resilience of the left had withered away to a reasonably worrying extent that the potentials of desire as a mode of resistance came to be explored. When Bharathan and Padmarajan began articulating a politics of withdrawal into the body, Foucault was perhaps yet to complete the last pages of his landmark introduction to the history of sexuality where he advocated it as a form of resistance.² But unlike Foucault, Bharathan and Padmarajan did not rest content with merely underlining it. They went on to aestheticize it and produce artistic representations that would proclaim from rooftops that one was withdrawing into the body. Bharathan and Padmarajan did not stop there either. They insisted that it was for the world to actively participate in the fulfillment of this withdrawal, and not merely listen to its proclamation. A memorable song from *Guruvayoor Kesavan* depicting the consummation of desire captures this well. “The twilights,” the song says, “will prepare the saffron so that I can wear my bindi today, and the stars of the sky will offer collyrium for lining my eyes today.”

Innenikku pottukuttan sandhyakal chalichu sindhooram

Innenikku kannezhutan vinnile nakshatram mashikkoottu

In the aesthetics that Bharathan and Padmarajan perfected, a po-

litical act was not a political act merely because it was acted out. Its proclamation alone could render it politically legitimate. Such proclamations were of course being made in most run-on-the-mill films of the day by the “angry young man” – often played by Sukumaran or Jayan – who embarked on a raucous mission to cleanse the world, albeit for very personal reasons; someone had wronged him or those beloved to him, and he was out to seek revenge. But there was something flawed about the ambience of this angry young man. Ameet Parameswaran makes a brilliant contrast between the poems of K.G. Shankara Pillai and E.M.S. Namboothirippad's reading of Thoppil Bhasi's play *Ningal Enne Communistakki*, a contrast that applies to our case as well. EMS held that all characters in Bhasi's play were men and women in flesh and blood, except the hero, whom the playwright's “dead characterization” had transformed into a mere stereotype. Thus, the hero alone failed to embody the contradictions of the world. Parameswaran (who also happens to be EMS's grandson) agrees with this reading and argues that the poems of KGS offer another image of the hero who rises “from the depths of the land, with the entire history of oppression in the background,” but yet not “tied down to the past,” which frees him of contradictions. This invests his act with a political immediacy absent in those who draw their arrows of rebellion from the quivers of the past.³ The proclamation of revenge by the angry young man belongs to the first category. The angry young man is a stereotype incapable of living out the contradictions of the world in a way the other characters in their movies do. But the proclamation of withdrawal into the body made in the films of Bharathan and Padmarajan involved an absence of contradictions. Bharathan's *Marmaram* (1982) told the story of Nirmala, a woman estranged from her activist husband because of the irreconcilability between the political possibilities of desire and the visibly rebellious countenance of activism. The activist husband was part of a radical political movement, whose radicalism nonetheless was not aimed at bringing about a fundamental transformation in the praxis of polity, but only focused on the replacement of the bourgeoisie by the proletariat within the exist-

ing order. We have here a mismatch between a man who embodies contradictions and a woman who does not. It is the woman's burden to start things afresh. She joins a school as a teacher, where she is drawn towards Narayana Iyer, one of her colleagues, who presents a very ambiguous air as far as the presence or absence of contradictions is concerned.

A more sustained engagement with desire and its explicit political connections came forth when the otherwise mediocre Hariharan began his association with MT to make such films as *Valarthu Mrigangal* (1981), *Nakhakshatungal* (1986), *Panchagni* (1986), *Aranyakam* (1988) and *Oru Vadakkan Veeragatha* (1989). In these films, desire was located against the backdrop of class relations. In MT's *Perunthachan* (1991), directed by Ajayan, class was found wearing the mask of caste. Understandably enough, all contradictions had to be systematically explored. This, however, was not difficult, for although no one has ever excelled MT in the representation of desire in Malayalam cinema, he was never interested in making proclamations about the ways of desire or the waywardness of the body. His was a more meditative enterprise than those of his peers. It has often been said of MT the writer that the beauty of his works lies in their silences, not in their words. This is also true of the films he scripted. His understanding of the relationship between desire and class is deeply, silently, intuitive. In his films, desire is often silenced in the end, but not before it silences class. It is verily this meditateness and the refusal to proclaim the triumph of desire that caused MT to write his most recent novel *Varanasi* (2002), one of the greatest novels ever written. At a time when the whole world was eagerly embracing Narcissism as the only vital philosophy of life, *Varanasi* told the story of Sudhakaran, a man in his early sixties unable to locate the boundary that separated the personal from the impersonal in his life, so much so that he ends up performing his own funerary rites.

The change effected by Bharathan and Padmarajan found its high watermark in I.V. Sasi's *Avalude Ravukal* (1978). The film was about a sex-worker Raji who fell in love with Babu, an MA student hailing from

a “respectable” family. Raji falls for Babu almost without knowing it, just as she had become a sex-worker without being aware of it. The famous song “Rakendu Kiranangal” in the movie says, “in the days when there was no refuge, at a time when she herself did not know, Time arrived and shot a playful arrow into the heart of that fresh flower.”

Alambam illatta nalil

Aval polum ariyatta neram

Kalam vannaa kannippoovin

Karalinnullil kaliyambeytu

Avalude Ravukal ends with the union of Raji and Babu, and the latter's parents accepting the relationship.

In his film, Sasi brought a new facet to the play of desire. He endowed it with something that was conspicuously amiss in the early films of Bharathan and Padmarajan but vociferously articulated in most run-on-the-mill films of the day: possessiveness. This was a major element in every other film of the period and an end in itself, for desire in these films were often couched in the sublimated language of love, an esoteric love whose sources and sanctity had to be kept away from the scrutiny of reason. On the other hand, Bharathan and Padmarajan did not emphasize possessiveness in their early films. The priest in *Prayanam* was living every moment of his desire rather than lose himself in the uncertainties of possessiveness. *Ratinirvedam* and *Thakara* ended with the death of one of the lovers. If there was a craving for possessiveness in these films – which is certainly not unlikely – Bharathan and Padmarajan chose to underplay its articulation. But *Avalude Ravukal* ended with the lovers taking possession of each other. Raji was not a mere object of Babu's desire anymore. She was his possession. She was his wife. The source of desire was thus reified within that fatally seductive institution called family. Desire was not an implicit, consensual adjunct within the family anymore. It was an explicit part of it, so explicit that Bharathan was forced to address the question of possessiveness in films like *Chamaram* (1980), *Chatta* (1981), *Marmaram* (1982), *Kattatte Kilikkoodu* (1983), and *Ente Upasana* (1984). And so did Padmarajan in films like *Koodevide* (1983),

Thinkalazhcha Nalla Divasam (1985), *Namukku Parkkan Muntirittoppukal* (1986), *Thoovanattumbikal* and *Innale* (1990). *Avalude Ravukal* heralded the beginning of a new phase in Malayalam cinema. The new equation between desire and possessiveness drawn by Sasi was reiterated by Fazil in his debut film *Manjil Virinja Pookkal* (1980), where he told the story of a man called Preman who falls in love with Prabha without realizing that she was already married to the villainous Narendran.

Films in the first half of 1980s were generally located within the possessive space of the family, often preoccupied with possessiveness itself. Most of Sathyan Anthikkad's early films captured various shades of possessiveness against the backdrop of an idyllic village or mofussil setting: *Appunni* (1984), *Kaliyil Alpam Karyam* (1984), *T.P. Balagopal MA* (1986), *Sanmanassullavarkku Samadhanam* (1986) and *Gandhinagar 2nd Street* (1986). While desire spoke the language of romantic love in these films, Ambily's *Veena Poovu* (1983) was, like Bharathan's *Chatta*, a more direct and scathing exploration of desire and its relationship with possessiveness. Films like I.V. Sasi's *Kanamarayattu* (1984), Joshi's *Sandarbham* (1984), Reghunath Paleri's *Onnu Muthal Poojyam Vere* (1986), Priyadarshan's *Thalavattam* (1986), Padmarajan's *Namukku Parkkan Munthirittoppukal*, Fazil's *Manivat-toorile Ayiram Shivaratrikal* (1987) and Mohan's *Isabella* (1988) were as direct, though not as scathing. Nevertheless, possession in these films rarely led to tragedies, which stands in contrast with Kannada films of the period, like Dorai-Bhagavan's *Gaali Maathu* (1981) and S.V. Rajendra Singh (Babu)'s *Bandhana* (1984), or the celebrated Mohan-starrers of Tamil, like Durai's *Kilinjalgai* (1981), R. Sundarrajan's *Payanangal Mudivadillai* (1982) and Mani Ratnam's *Idaya Koil* (1985). *Sandarbham* and *Thalavattam* are among the few exceptions.

A parallel trend that arose in the early 1980s looked at the rhythms and balances of the urban middleclass nuclear family, which we were made to believe, was the most ideal form a family could take. But these rhythms and balances were too fragile to be left on their own. They were always open to infringements. Many a films engaged

themselves in warning us of what would happen if these rhythms and balances were disturbed. An ideal family?the entry of an outsider?suspicion?calamity, this was an oft repeated trope in many films. In *Sandarbham*, the peaceful life of Ravi and his family goes hay-wire when his wife begins to suspect his chastity. The clouds of suspicion are cleared in the end, but it is too late. Ravi dies when he falls accidentally from the top of a multistoried building under construction, an unnecessary twist in the climax of the story, introduced to underwrite the dogmatic possession?intrusion?suspicion? calamity thesis of the ideal nuclear family. Another film in which suspicion took an ugly turn disturbing the balances of a family was Bharathan's *Kattatte Kilikkoodu*. "Shakespeare" Krishnapillai's is an ideal middleclass family with its own shares of joys and worries. But things begin to soar when his wife Sharada starts engaging in a platonic relationship with a sports instructor Unnikrishnan. Suspicion seems to have been an irresistible theme in the early 80s. Padmarajan invoked it in his *Koodevide*. The making of such films continued till the late 80s, and among the later films were I.V. Sasi's *Aksharathettu* (1989) and Sathyan Anthikkad's *Sasneham* (1990). Sasi's film identified intrusions and suspicions as spelling-mistakes, *aksharathettu*, and a song in the film declared that "if no spelling-mistakes are made, it will be a great epic – conjugal life will be a great epic."

Aksharathettu varuttatirunnal adu mahakavyam

Dampatyam oru mahakavyam

Sasi's *Nirakkoottu* (1985) was one of the most successful films in the spelling-mistake series.

But not always were the rhythms of these ideal nuclear families disturbed by spelling-mistakes. In Fazil's *Ente Mamattikkuttiyam-makku* (1983), the life of Vinod and Sethulakshmi loses its cohesiveness when their young daughter is drowned in an accident. Things are back on the joyous tracks when they adopt a girl child nicknamed Mamattikkuttiyamma, but this return to normalcy is at the cost of disturbing the rhythms of another couple, Alex and Mercy, whose daughter Mamattikkuttiyamma is. Finally, Vinod and Sethulakshmi

restore the girl to their rightful parents. In another film of Fazil's, *Nokkettadoorattu Kannumnattu* (1984), the aging Kunjoonjamma Thomas lives a reclusive life in her village after the relationship with her daughter turned sour many years ago. But she was held together by the belief that her granddaughter would arrive one day. "I was," Kunjoonjamma says, "waiting for you with a thousand eyes, O sweet bird, O bird of the honey-flower, who fled away from me."

Ayiram kannumay kattirunnu ninne njan

Ennilninum parannakannoru painkili malar tenkili

Many years later Girly arrives and for once Kunjoonjamma's life takes a festive turn. But Girly has to soon leave. She has to undergo surgery for what appears to be an incurable, fatal disease. The film ends with Kunjoonjamma beginning another phase of waiting for Girly, a phase which may come to an end only with her death. Joshi's *January Oru Orma* (1987) was the story of Raju, an orphan who meets an elderly couple, Menon and Padmavathi, and begins to find new meanings in his life, only to fatally realize in the end that he was Padmavathi's illegitimate son fathered by another man before she married Menon.

Even as the story of the ideal family with its desires and disjuncture was being told, a new trend began to set in, which looked like an attempt—a rather unconscious one, as it were—to find a family for those who were deprived of one. In Thampi Kannanthanam's *Rajavinte Makan* (1986), Vincent Gomez grew up to become a dreaded underworld don. He was born out of wedlock and cast away in his childhood. The underworld was now his family, his possession, the matrix where his desire would find expression. Kannanthanam's film, based on Sidney Sheldon's *Rage of Angels*, had I.V. Sasi's *Uyarangalil* (1984) as a forebear and Joemon's *Samrajyam* (1990) as a prodigious successor. Both films narrated similar stories of a man "not born to a father" (*tan-daykku pirakkattavan*) making it big in the underworld, though they lacked the grace of a similar theme, based on the *Mahabharata*, that Mani Ratnam explored in his Tamil *Thalapathi* (1991) or the one Upendra handled in his Kannada *Om* (1995). In the coming years, the un-

derworld was to become a major presence in Malayalam cinema, as in K. Madhu's *Irupatham Noottandu* (1987), Priyadarshan's *Aryan* (1988) and *Abhimanyu* (1991), Kannanthanam's *Indrajalam* (1990), Sathyan Anthikkad's *Kalikkalam* (1990), Suresh Krishna's *The Prince* (1996) and more recently Pramod and Pappan's *Thaskara Veeran* (2005) and Viji Thampy's *Bada Dost* (2006), to name a few.

Was building of gangland empires the only choice available for the ones deprived of a family? This can by no means be the case. Tamil cinema of the period point to other possibilities. Ravi Kumar in *Payanangal Mudivadillai* and 'Makkal Padagar' Arun in K. Rangaraaj's *Udayageetham* (1985), both played by Mohan, made it big as singers, although they were orphans or separated from family in childhood. Malayalam cinema presented only one hero who ventured to explore other possibilities: Abe in Kamal's *Unnikale Oru Katha Parayam* (1987). Standing in the mire of destitution, he decided to build a very different family for himself, a home for orphaned urchins begging on the streets.

Uyarangalil and *Rajavinte Makan* emphasized that desire was a compelling force, so compelling, it could enable even a destitute to build a family and an empire. Unlike the hero—destitute or otherwise—of earlier films whose thirst was quenched once the wrongs done to him were avenged, here was a hero who chose to constitute his very identity in relation to these wrongs. I am what I am because of what I have gone through, the new hero said. Soon, others followed suite, others who were neither destitute, not orphaned. Joshi's *New Delhi* (1987) told the story of a journalist Krishnamurthy, who refused to seek an immediate revenge when he was wronged, and instead decided, like Vincent Gomez, to build an empire for himself. After serving a jail term for a crime he had not committed, Krishnamurthy starts a newspaper of his own, *New Delhi Times*, and under its cover starts sending shock waves across the capital city and its corridors of power. The visage of Krishnamurthy the almighty went on to set another trend in Malayalam cinema.⁴ The new hero could do many things his predecessors in the 70s and early 80s could not. Like Krishnamurthy,

he could build an empire. Like Vishnu in Priyadarshan's *Chitram* (1988), he could play the role of a real life husband for a fortnight on a daily payment basis. Like Rajiv Menon in Sibi Malayil's *Dasharatham* (1989), he could remain a bachelor and artificially inseminate a woman to obtain a son. Like the hero in Padmarajan's *Season* (1989), he could assume an air of confidence and composure even under confinement. He could narrate the story of his life on his way to jail. With an enviable smile, he could tell us, "My name is Jeevan." Like Jayaram in Rajeev Kumar's *Chanakyan* (1989), he could intercept the transmission of the state-run television network and manipulate it. Like Tony Kurishinkal in Joshi's *No. 20 Madras Mail* (1990), the new hero could approach a star celebrity and speak to him with his arms thrown around the latter's shoulder. Like Sooryanarayana Iyer in Bhadran's *Iyer the Great* (1990), he could predict the future – including his own death – without taking any lessons in astrology. And like Sunny in Kamal's *Ulladakkam* (1991) and Balasubrahmanyam in P. Anil's *Soorya-gayatri* (1992), he could forgive those who had wronged him. These were things which heroes of yesteryears – played by Satyan, Prem Nazir, Madhu, Jayan, Sukumaran, Soman and Shankar, and the heroes played by Mammooty and Mohanlal in their early career – were incapable of accomplishing. *New Delhi* was therefore the harbinger of a new phase, a turn from the politics of possessiveness to an all-embracing hero who, in the coming decade, was to assume the vicious countenance of omnipotence. It is only a travesty that the ability to forgive was soon given a decent burial in Malayalam cinema. The new hero was endowed with the power to accomplish everything that could ever be imagined, everything except the power to forgive.

The shift *Avalude Ravukal* brought into effect by causing possessiveness and desire to gravitate towards each other, and the families and empires this shift brought into being in the 1980s, were constitutive of a series of worldwide developments occasioned by the disillusionment with the left. The resurgence of nationalisms across much of the world and the assertion of new identities based on religious, linguistic, caste, regional and sectarian affiliations were governed by the

political economy of territoriality. These identities were *essentially* the reifications of the territory, its resource profile and the forms of power issuing from them. This indeed was the logic of the unconscious that assumed such forms as the ideal nuclear family and the great gangland empire in the films of the 80s. The possessiveness found in the 60s and the early 70s never took upon itself the burden of defining what the ideal family was or how an empire was to be built. A larger ethical dimension informed the ways of possessiveness in these early films, often focusing on the configurations of inter-personal relationships, and in the ultimate analysis, on a sense of universal wellbeing, a wellbeing finding nurture in that much-maligned-monster called “Nehruvian Socialism.” Needless to say, this possessiveness could resonate with the dominant preoccupations of progressive politics of the 60s and early 70s, like hunger and joblessness and inequality and injustice. But the new order that emerged in the late 1970s was only too eager to paint these preoccupations with the gray paints of clichés and monotones. And why not? The new order was governed by the political economy of late capitalism from which the political economy of territoriality issued. The question now was not whether one was hungry or whether one was employed gainfully enough to earn a decent living. The question was whether one spoke Kannada, Marathi or Malayalam, and whether the ambience assumed by one was imposing enough to be identified as “ethnically” Indian. There was no question of how cruel the face of injustice was. There was only one announcement, made over and over again, that “I have been wronged,” the “I” in it almost assuming an infallible demeanour. A section of the academia, excited and keen on underwriting these new developments, began to react favourably towards them by invoking a category called “culture,” an empty signifier into which anything and everything under the sun – from the staging of *Prometheus Bound* in ancient Athens to the brewing of illicit arrack in modern Mysore – could gravitate. In this context, it was even possible to make hunger and unemployment wear a clown's hat, and many a films purchased this hat for their jobless heroes, Sathyan Anthikkad's

Nadodikkattu (1987) being the most successful of them. The building of families and empires was the order of the day. And those who failed in this historical enterprise did not have many options at their disposal. They had to either dissolve into an uncertain landscape, like Balan in Bharathan's *Tazhvaram* (1990) and Achootty in his *Amaram* (1991), or kill themselves, like Chandu in *Oru Vadakkan Veeragatha* and Vishnu in Rajeevnath's *Aham* (1992). They could never encounter desire in flesh and blood. There would always be a wall separating them from desire, like the wall in Adoor Gopalakrishnan's *Mathilukal* (1990).

1989, the year when the Soviet bloc began to collapse, witnessed a set of major shifts in Malayalam cinema. Priyadarshan's *Vandanam* told the story of Fernandez, a college lecturer accused of a rape and murder he has not committed. He escapes from jail, becomes a psychopath of sorts, and decides to kill the MP, Ramachandran, for having wronged him. But it is a terrible revenge. He decides to blow up a football stadium where Ramachandran is watching a match along with thousands of spectators. The information leaks, and there is great mayhem in the stadium and a stampede. Thanks to an intuitive intervention from a police officer Unnikrishnan at the right moment, the tragedy is averted. With this film, it became possible to take siege of public places, to implant the public into the narrative, to make the public a participant in a drama where they had otherwise no active roles to play. The bomb-explosion scene towards the climax in Priyadarshan's *Advaitam* (1992), intervention of the public during the fight in Fazil's *Pappayude Svantham Appoose* (1992), the bomb-hoax which disrupts a temple fair in I.V. Sasi's *Devasuram* (1993), the scene involving the arrest of a terrorist in Rajiv Anchal's *Kashmeeram* (1994) and the siege of the school in Vinayan's *Rakshasa Rajavu* (2001) are among instances where the public was inscribed into the narrative.

But of greater consequence than *Vandanam* was the scene of action in Sibi Malayil's *Kireedam* (1989). Fight sequences in earlier films were generally acted out indoors, or in the hoariness of multistoried

buildings under construction, or on hilltops and cliffs, or in jungles or valleys, places where no one witnessed the fight. And on rare occasions, as in *New Delhi*, the open street was the scene of action. But with *Kireedam*, fight shifted to the marketplace. And more importantly, the marketplace was not merely the scene of action, but a space whose politics came to be directly embroiled in the fight sequences. Sethumadhavan, the hero of *Kireedam*, is the son of a police constable Achuthan Nair. He opts for a career in the police department to fulfill his father wishes, and is selected for appointment as police sub-inspector. But even as Sethu is awaiting his appointment orders, he finds himself drawn into the market politics of Ramapuram much against his wishes, and ends up figuring in the list of the most notorious criminals in the area. A profoundly sensitive film with a first-rate script by A.K. Lohithadas, *Kireedam* was soon recognized as a classic. Its impact was simply mesmerizing. In the coming years, film after film would choose the marketplace as the ideal location to act out their fretful fights: Kamal's *Shubhayathra* (1990), Siddique Lal's *Godfather* (1991), Priyadarshan's *Abhimanyu* (1991), Kilukkam (1991) and *Thenmavin Kombattu* (1994), Sibi Malayil's *Chenkol* (1993),⁵ I.V. Sasi's *Devasuram*, Shaji Kailas' *Ekalavyan* (1993), *Commissioner* (1994), *The King* (1995), *Aram Thamburan* (1997), *Narasimham* (2000), *Valiyettan* (2000) and *Thandavam* (2002), Joshi's *Dhruvam* (1993), *Lelam* (1997), *Vazhunnor* (1999) and *Praja* (2001), Rajeev Anchal's *Butterflies* (1993), Bhadran's *Sphatikam* (1995), Sunil's *Chanda* (1995), Fazil's *Aniyattipravu* (1997), Renjith's *Ravanaprabhu* (2001), Vinayan's *Rakshasa Rajavu*, and so on.

The turn towards the marketplace was a decisive turn towards Narcissism, which had already begun to make itself visible in *Uyarangalil*, *Rajavinte Makan* and *New Delhi*. This turn was in fact analogous to the proclamation of desire made in the early films of Bharathan and Padmarajan. Moving into the marketplace was a loud and clear proclamation of what the hero could accomplish. The marketplace offered a glaring visibility absent in the earlier fighting locations like hills, cliffs, jungles, valleys and multistoried buildings under

construction. But the analogy ends with the business of proclamation, for the new films were an outward projection from inside, an expansion from within that would engulf the marketplace and the world, unlike the withdrawal into the body towards which the aesthetics of Bharathan and Padmarajan was directed. While the withdrawal into the body was a resistance to an emerging authoritarian order, the proclamation made in the marketplace was simply its antithesis, the very embodiment of what it once defied. But one cannot miss the fact that the birth of the Narcissus whose dark shadow fell over the marketplace was not a singular event in itself, free from the determinism of a historical trajectory. It drew its sap from the paradigm inaugurated by Bharathan and Padmarajan. One may as well argue that the thirst for proclamation was inspired by the angry-young-man movies of yesteryears. But as we have already noticed, desire had only an implicit presence in the angry young man. It was devoid of definitive, consciously articulated, overtones. What made the new hero an embodiment of Narcissism was that his explicit proclamations issued from the language of desire and possessiveness, reaching out beyond the confines of his body into the marketplace, into the body of others, and into the body of the world. The song “*njananivide adhikari, ellarkkum melavi*” (I am the power-wielder here, everyone's boss) from Rajasenan's *Kathanayakan* (1997) must be placed against this backdrop.

Another important turn witnessed in 1989 was the reimagination of the ideal family. In *Kireedam*, Sethumadhavan lives with his parents in his ancestral home. But when his father Achuthan Nair is transferred to the not so far away Ramapuram, he is forced to move. A great measure of pathos and nostalgia is injected into this scene, making it a depiction of “separation”. This – the politics of affiliating oneself with an ancestral family – was again a new development in Malayalam cinema. And this politics showed off strikingly in the villain's name: Keerikkadan Jose, Jose of the Keerikkad family. This was also seen in *Vandanam*, but less pronouncedly. In one of the scenes leading to the climax, the hero Unnikrishnan tries to make a case for Fernandez. And

he begins by saying that he was not speaking in the capacity of a police officer, but as the son of Mangalattu Shankara Panikkar. The introduction of the family name Mangalattu is made obvious here. More popular and self-consciously preposterous was Thalattil Dinesan, the hero in Srinivasan's *Vadakkunokki Yantram* (1989). In Sasikumar's *Rajavazhcha* (1990), the character played by Thilakan introduced himself as Mullasserry Madhavan Nair. The presence of ancestral family had begun to gain weight. One of Rajasenana's films proclaimed the familial matrix of the drama in its very title, *Meleparambil Anveedu* (1993), as did Anil Babu's *Injakkadan Mathai and Sons* (1993), Suresh Vinu's *Mangalam Veetil Manaseswari Gupta* (1995), V.M. Vinu's *Pallavoor Devanarayanan* (1999) and P.G. Viswambharan's *Ezhupunna Tharakan* (1999). The palatial mansion haunted by a ghost in Fazil's *Manichitrathazhu* (1993) was called Madasserry, and the efforts of a psychiatrist, Sunny Joseph, to set things right were approved of only after it received the sanction of Pullattupuram Brahmadattan Namboodirippad. Meanwhile, Jagannathan, a Namboodiri boy, left home as an orphan, conquered many a worlds, and returned to his village for one last victory after which he would be crowned the Sixth Emperor, the *Aram Thamburan*, of Kanimangalam. The penetration of Narcissus' body into the marketplace and into the body of others was a penetration in space through which the territory of engagement came to be articulated. This was a reinforcement of the political economy of territoriality and the forms of control issuing from within its confines. But the quest for ancestry was to invest his body with the ability to penetrate into the past, a penetration in time, which would in turn underwrite his claim for penetrating into the future. This is in fact the ultimate logic behind the production of narratives about the past across time and space, be it mythical, legendary or historical. The need to (re)claim a past is necessitated by the need to penetrate into the future, a penetration that can be assured only if the ability to make penetrations into time is demonstrated by penetrating into the past. From such loud and pretentious names as Keerikkadan Jose in *Kireedam*, Alex Chandanavelil in *Ayushkalam* (1992), Mangalasserry

Neelakantan in *Devasuram*, Thevallipparambil Joseph Alex in *The King*, Poovalli Induchoodan in *Narasimham* and Devarmadam Narayanan in Renjith's *Prajapathi* (2006), to the more humble ones like Murinjachottil Ramesan Nair in Sathyan Anthikkad's *Golanthara Vartha* (1993) and Meledattu Raghavan Nair in Cochin Haneefa's *Val-salyam* (1993), there was a mad rush to affiliate oneself with a past, with an ancestral legacy, a form of power through which one's authority over the marketplace was sought to be reinforced and reified not only for the present, but for all times to come as it would seem. Films like Sibi Malayil's *His Highness Abdulla* (1990), *Dhanam* (1990), *Bharatham* (1991), *Kamaladalam* (1992), *Maya Mayooram* (1993), *Aksharam* (1995) and *Sindhoora Rekha* (1995), Bharathan's *Keli* (1991), *Venkalam* (1993) and *Chamayam* (1993), Jayaraj's *Kudumbasametham* (1992), *Paithrukam* (1993) and *Sopanam* (1993), Venu Nagavalli's *Ayirappara* (1993) and *Agnidevan* (1995), and Mohan's *Pakshe* (1994) were among the hundreds of films set fully or partly against the backdrop of an ancestral homestead. Unlike earlier films located in a similar milieu – like Sibi Malayil's *Muttaramkunnu PO* (1985), Priyadarshan's *Vellanakalude Nadu* (1987), Anthikkad's *Kaliy-il Alpam Karyam* and *Ponmuttayidunna Tharavu* (1988), and Kamal's *Peruvannapuratte Viseshangal* (1989) – there was in these new films a conscious attempt to foreground the setting itself. The good old nuclear family was not a preferred choice anymore. Anthikkad's *Varavelpu* (1989) told the story of Muralidharan, who abandons his job in the Gulf and settles down in his ancestral home to start a business, while his *Thalayana Manthram* (1990) questioned the very credibility of nuclear family as a viable establishment. In Priyadarshan's *Mithunam* (1993), the relationship between Sethumadhavan and his wife Sulochana begins to strain after a point of time, but Sethu remains in his ancestral home with his parents and other relatives rather than setting up an alternate establishment. Why? It is tempting to argue that Sibi Malayil's *Akasadoothu* (1993) offers an answer to this question in a very metaphorical way. The fate of a nuclear family not endowed with a name and an ancestry is that it will simply disinte-

grate, no matter what the reason. Sethu stayed on, and one morning the strains upsetting his relationship with Sulochana vanished in thin air. Given the ubiquitous presence of ancestral families in the films of this period, Siddique Lal's *Godfather* can in fact be seen as the story of a clash between Anappara, a family with an entrenched lineage, and another family, Anjooran's, which has no name and bequests to fall back upon and which resists the tendency to constitute itself into a family.

There is almost a charade of sorts to the mad attempts in these films to trace their roots and legacies. It began, simply, as madness in Sibi Malayil's *Thaniyavarthanam* (1987), in which the debutant screenplay writer A.K. Lohithadas told the story of a schoolteacher Balan Mash forced into insanity by the world around him as if it was his responsibility to embrace it as a rightful legatee. For Mash hailed from a family in which madness was hereditary. In hindsight though, Mash appears much saner than the prodigal heirs of Mangalasserry, Kanimangalam, Pallavoor and Poovalli.

The new-age films with their hunger for the marketplace and thirst for an ancestry seem to have placed themselves in a love-hate relationship with the state. When *Kireedam* and *Vandanam* were made in 1989, the image of a corrupt police and political establishment had already gained currency through films like *New Delhi* and K. Madhu's *Oru CBI Diary Kurippu* (1988). In the coming years, the state was to become more entrenched and powerful, and at the same time more vulnerable than before and blatantly ill at ease, lending it an air of ambiguity. What we have in *Kireedam* is not the classic late-arrival-of-the-police trope representing the deferral of state justice,⁶ but a case where the hero bringing the local justice into effect is in a no man's land in a manner of speaking. Sethumadhavan has already been enlisted into the state's service, but he is yet to receive the formal appointment order. And there are no misgivings on the part of the state in eventually placing him on the list of the most notorious criminals. In *Vandanam* on the other hand, Unnikrishnan is already a police officer. But he assumes a very ambiguous posture when he finds the need to

make a case for Fernandez vis-à-vis the state. Unnikrishnan tells his superior that the state is the real villain, not Fernandez. But inasmuch as he is a part of the state, what is Unnikrishnan's position in relation to it? It is hard to tell. This new relationship continued in the following decades when hero after hero took on the police and the political establishment with an audacious "how dare you" mien worn on their sleeves, as in *Devasuram*, *Ravanaprabhu* and *Praja*, while heroes who were already part of the state were invariably seen stepping out of its accepted modes of intervention, as in I.V. Sasi's *Inspector Balram* (1991), and films like *Ekalavyan*, *Commissioner*, *The King* and the numerous loud and boisterous ones in which Suresh Gopi plays the super-cop. This latter group of films reveling in transgressing the boundaries set by the state includes a series of "patriotic" films like Anil's *Dautyam* (1989), Joshi's *Sainyam* (1994), Rajiv Anchal's *Kashmeeram*, T.S. Suresh Babu's *Indian Military Intelligence* (1995), Jayaraj's *Highway* and Major Ravi's *Kirtichakra* (2006).

The year 1989 also saw a major shift in the ways of comedy. A mellow, often context-informed mode of presenting comedy arose in Malayalam cinema in the mid-80s in films like *Muttaramkunnu PO*, *Nadodikkattu*, *Ponmuttayidunna Tharavu* and *Peruvannapuratte Viseshangal*, which involved ingenious and sensitive performances by actors like Mamu Koya, Srinivasan and Oduvil Unnikrishnan. Their wit and humour was also offset by the more expressive and at times irritating presence of Jagadish, Jagathi Sreekumar, Innocent and Kudiravattam Pappu. There were occasions when comedy went loud, as in the famous road-roller scenes in *Vellanakalude Nadu* and the ritual scenes in *Chitram*. But with *Vandanam* and Siddique Lal's *Ramji Rao Speaking* in 1989, loudness became the order of the day. Among the numerous comedy sequences in *Vandanam* are two scenes where a bicycle goes berserk on the streets, creating pandemonium. In the first sequence, Unnikrishnan takes the bicycle of Fernandez's daughter Gatha on the pretext of fixing a puncture in the wheel, but the bicycle goes out of his hand in traffic. In the ensuing confusion on the street, it is torn into numerous pieces. In another scene, Unnikrish-

nan's rival KP is chasing him on a bicycle when he loses control of it and rams into carts, shops, windowpanes, billboards, a trade union march and a funeral procession, creating great chaos on the streets. Scenes like dodging through the streets with an earsplitting screech, the hurling of a missile which misses the target and strikes someone else, and wrong pronunciation of words – resembling, for instance, the pronunciation of the word “public” without the fourth alphabet – would be repeated ad nauseam in the coming decade. Comedy was being rendered visible on the street, visible in the marketplace. It was no more a case of wit or humour, but a feat to be accomplished, which simply made it a counterpart to the fight-in-the-marketplace scenes. Comedy sequences were invariably loud and pretentious in Priyadarshan's *Akkare Akkare Akkare* (1990), *Kilukkum* and *Kakkakuyil* (2001), Siddique Lal's *In Hariharnagar* (1991), *Godfather* and *Vietnam Colony* (1993), Thulasidas' *Mimics Parade* (1991) and *Malappuram Haji Mahanaya Joji* (1994), Rajasenan's *Meleparambil Anvedu*, *CID Unnikrishnan BA BEd* (1994), *Vardhakya Puranam* (1994) and *Aniyan Bava Chettan Bava* (1995), Mani C. Kappan's *Mannar Mathai Speaking* (1995),⁷ Balu Kiriya's *Kalyanji Anandji* (1995), K.K. Haridas' *Kokkarekko* (1995) and *Kinnam Katta Kallan* (1996), Rafi Mecartin's *Punjabi House* (1998), Thaha's *Ee Parakkum Thalika* (2001) and Lal Jose's *Meesa Madhavan* (2002). And with the advent of “comedians” like Salim Kumar, Harishri Asokan and Suraj, a situation arose where it had to be announced well in advance that what was being presented was indeed “comedy,” lest it failed to produce the expected response from the audience. It does not take much effort to realize that what was being presented in the name of comedy was simply the face of Narcissus masquerading, struggling for visibility, stooping to the lowest depths to make its bawdy presence felt. This was, like the fight in the marketplace, a penetration in space.

Before we conclude, we need to take note of one last shift which occurred in 1989, an instance of penetration in time. Priyadarshan's *Chitram* was in fact released in 1988, but it was one of the greatest grossers in Malayalam cinema and screened throughout Kerala for

much of 1989. There are two Carnatic music compositions in *Chitram*, “Nagumomu” and “Swaminatha Paripalaya” introduced to bring in a feel of nostalgia. Kalyani's father, residing in the US, is on a fifteen-day holiday in his village to formally handover his estate to his “son-in-law” so that he can return in peace to the US where his wife is buried. He is not aware that Kalyani's marriage, proposed to be held in his absence, was cancelled at the last moment and that Vishnu is in fact a man hired by Kalyani and her uncle to play her husband for a fortnight's time. During his stay, the old man recalls his young days when he practiced classical music. Incidentally, it is discovered that Vishnu is an accomplished singer, which results in the two informal concerts. On the fifteenth day, a contented “father-in-law” leaves for the US. When Sibi Malayil made his *His Highness Abdulla* in 1990, Carnatic music had overcome the stage of nostalgia. It came to be equated with heritage, or more precisely, with an invented tradition. The film was set in the palace of Udayavarma, the heir of an erstwhile princely family, but still carrying an impress of his ancestry. Abdulla, a goon hired to kill Udayavarma, enters the palace by introducing himself as Anantan Namboodiri of Plakkurissi Mana. Soon it is revealed that the would-be assassin is a fine singer and the son of a great musician of yesteryears who died in poverty and oblivion, and this changes the equation between Abdulla and Udayavarma and the former becomes the latter's protector. *His Highness Abdulla* inaugurated the turn towards classical music in Malayalam cinema.

Carnatic music was not unknown before *Chitram*. Films like Bhadrar's *Ente Mohangal Poovaninju* (1982), Sreekumaran Thambi's *Ganam* (1982) and Lenin Rajendran's *Swati Tirunal* (1987) told stories of musician families. A markedly Carnatic flavour had begun to make its seep into film songs since the early 80s with Raveendran Master's compositions, like the title song and “Ottakambi Nadam” in Ashok Kumar's *Thenum Vayambum* (1981), “Ragangale Mohangale” in Balachandra Menon's *Tharattu* (1981) and “Ezhu Swarangalum” in his *Chiriyo Chiri* (1982), “Manatharil Ennum” in *Kaliyil Alpam Karyam*, “Sreelathikakal” in Venu Nagavalli's *Sukhamo Devi* (1986), “Innu-

mente Kannuneeril" in Sreekumaran Thampi's *Yuvajanolsavam* (1986) and "Chandana Manivathil Pati Chari" in P.K. Radhakrishnan's *Marikkunnilla Njan* (1988). While these songs made film music more complex than before, they also gave it a distinct Carnatic touch, and a grace and finesse which was hitherto very rare, almost absent but for a handful of compositions like G. Devarajan's "Innenikku Pottu Kuttan" in *Guruvayoor Kesavan*, "Pralaya Payodhiyil" in P.N. Menon's *Mazhakkaru* (1973) and "Satya Shiva Saundaryangalthan" in P. Subramaniam's *Kumarasambhavam* (1969). Popular consensus holds that the Master enriched Malayalam film music with melody. But this can be said only by closing ones eyes to the genius of Devarajan and M.S. Vishwanathan. Raveendran's genius lay in rendering a melodic aura to melancholy, not in introducing melody. But the new films, with their craze for Carnatic music, were more interested in Raveendran's classical moorings than his flair for bringing melody and melancholy together. Films like *His Highness Abdulla*, *Bharatham* and *Kamal-adalam* exploited the Master to reap rich dividends, and soon many others like Johnson and Kaithapram Damodaran Namboodiri began experimenting with Carnatic music. Films like *Kudumbasametam* and *Sopanam* looked almost like Carnatic music promotion campaigns, and the classical began to appear even in the most unlikely places, like *CID Unnikrishnan BABEd* and Fazil's *Harikrishnans* (1998). There were also occasional flirting with classical dance, as in movies like *Kamal-adalam*, *Devasuram* and *Aksharam*. Like the quest for ancestry, the turn towards classical music and dance was a turn towards heritage, an act through which Narcissus sought to penetrate into the past, underwrite his ability to penetrate into time, and thereby, penetrate into the future.

There is much more to be said about these films. There are the occasional detours in settings, not only to the all too familiar Gulf, America, Bombay, Madras, Bangalore, Delhi or Ooty, but to more "exotic" locations like Nepal in Sangeet Sivan's *Yodha* (1992), Pudukottai in Rafi Mecartin's *Pudukottayile Pudumanavalan* (1995), Krishnagudi in Kamal's *Krishnagudiyil Oru Pranayakalattu* (1997), Bethlehem in Sibi

Malayil's *Summer in Bethlehem* (1998) and the imagined landscapes in Priyadarshan's *Thenmavin Kombattu* and Kamal's *Madhura Nombarakkattu* (2000). Then, there are stories of the physically or mentally challenged, like Viji Thampy's *Sooryamanasam* (1992), Vinayan's *Vasantiyum Lakshmiyum Pinne Njanum* (1999), *Karumadikkuttan* (2001) and *Oomappenninu Uriyadacheikkan* (2002), Sasi Shankar's *Kunjikkoonan* (2002) and Jayaraj's *Thilakkam* (2003). These cry out for some discussion, which is perhaps not desirable towards the close of an already lengthy paper. Nevertheless, these do not constitute any departure from the empire of Narcissus. If anything, they complement the ethical nudity of Narcissism, reinforcing it, reifying it.

This paper began by alluding to the immense popularity enjoyed by Bharathan and Padmarajan among Malayali film lovers, which, we saw, rested on the crafting of a new Self they pioneered by foregrounding desire. It was not a very healthy development though, for the trajectory this new Self took in the following decades was not only cumbersome, but also ethically misbegotten. In tracing this trajectory, we have made a handful of observations.

1. The introduction of desire in the early films of Bharathan and Padmarajan was deeply political. It found expression in a political climate where authoritarianism was beginning to be the hallmark of politics not just in India, but in many parts of the world. There was, however, a conspicuous absence of possessiveness in these films.
2. I.V. Sasi brought desire and possessiveness together in his *Avalude Ravukal*. This involved the prefiguring of the family, and eventually pave way for the making of families and empires in the 80s.
3. The urban middleclass nuclear family was seen as the ideal family in the early 80s, but the tensions within it formed the fulcrum of the narrative in the films of this period. It involved the possession→intrusion→suspicion→calamity line of reasoning. The nuclear family came to be disavowed by the end of the decade.
4. The shift towards empire building commenced with heroes who were deprived of a family, men born out of wedlock and thrown away in their infancy.

5. *New Delhi* heralded the beginnings of a new hero, the almighty, the Narcissus. With this film, empire building ceased to be the exclusive preserve of the *tandaykku pirakkattavan*.
6. With films like *Vandanam*, *Kireedam*, *Ramji Rao Speaking* and *Chitram* in 1989, Malayalam cinema witnessed a set of profound changes which have continued to rule the roost in different ways even to this day, among them the incorporation of the public into the narrative, fight in the marketplace, the quest for an ancestry, loud and boisterous comedy and the deployment of Carnatic music and dance.
7. The fight in the market and the loud comedy on the street were signs of the penetration of Narcissus' body in space which underwrote his claims on the present, while the ancestral legacies and love of Carnatic music were penetrations in time, a penetration into the past, which endorsed his claims on the future.

These great voyages of desire were voyages of the Self, inching with increasing loudness towards itself. These voyages, by its very convoluted nature, are destined to reach nowhere, but go on and on even as they undergo shifts and disjunctions from time to time. But these shifts have in no ways been consciously engineered. Sasi was certainly not cognizant of the desire-possessiveness equation he was forging. Nor was Kannanthanam aware that he was making an attempt to provide Vincent Gomes with a family. These aspects have come to light only in retrospect, when they have been placed for analytical purposes within the fold of the political economy that produced them, and appreciated as objects determined by their entrenched histories. What brought forth these shifts and departures was an unconscious, not the Freudian Oedipal unconscious, nor the Jamesonian political unconscious,⁸ but an unconscious shaped by the political economy of late capitalism. The trajectory of desire beginning with the proclamation of withdrawal into the body and culminating in perhaps the most hideous phase of Narcissism ever in history is a trajectory intertwined with the logic of late capitalism, produced by it, underwriting it, reifying it.

It may not be out of place to pose one last question here. Is it possible at all to release desire from the peremptory fold of the political economy and render it apolitical? This is not a very easy question to answer. For not only is the articulation of desire contingent upon the political economy, the question itself is so very political, so deeply entrenched in the mire of late capitalism.

(This is the revised version of a paper published in the *Journal of South Indian History*, 3 (1), 2011.)

Notes

1. Norman G. Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, Verso, London, 2000.
2. "The rallying point for the counterattack against the deployment of sexuality ought not to be sex-desire, but bodies and pleasures." Michel Foucault, *The History of Sexuality An Introduction Vol. 1*, Vintage Books, New York, 1990 [1978], p.157.
3. Ameet Parameswaran, *Authoritarianism and Political Theatre: A Study of the Emergency in the Context of Kerala*, unpublished MPhil dissertation submitted to the School of Arts and Aesthetics, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 2008.
4. The film was loosely based on Irving Wallace's *The Almighty*.
5. A sequel to *Kireedam*.
6. On this line of argument, see M. Madhava Prasad, *Ideology of the Hindi Film: A Historical Reconstruction*, Oxford University Press, New Delhi, 1998.
7. A sequel to *Ramji Rao Speaking*.
8. As developed in Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1981.

‘വിശ്വാസം അതല്ലേ എല്ലാം...’

■ Santhosh Manicheri

2009 ലാണ് കല്യാൺ ജൂവലേഴ്സിന്റെ ‘വിശ്വാസം അതല്ലേ എല്ലാം’ എന്ന പരസ്യ ചിത്രം വരുന്നത്. ഈ പരസ്യചിത്രം മലയാള വിപണിപരസ്യലോകത്ത് ഒരു ഗതിമാറ്റത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ഗതിമാറ്റം പരസ്യത്തിന്റെ അർത്ഥബോധത്തിന്റേയോ ദൃശ്യചേരുവകളുടേയോ തലത്തിലുള്ളതല്ല, സമീപനത്തിലുള്ളതാണ്. ഈ പരസ്യങ്ങൾ ഉൽപന്നത്തോളമോ അതിനേക്കാളേറെയോ പ്രധാനമാക്കുന്നത്, നിർമാതാക്കളുടെ സവിശേഷമായ പാരമ്പര്യത്തിലും അവരുടെ മൂല്യവിശ്വാസങ്ങളിലുമാണ്. ഉപഭോക്താക്കൾ അർപ്പിക്കുന്ന വിശ്വാസത്തിന് ഇവിടെ ഒരു പാരമ്പര്യത്തിന്റെ സ്വഭാവം കൈവരുന്നുണ്ട്. പരസ്യം സംവിധാനം ചെയ്ത ശ്രീകുമാറിന്റെ വാക്കുകളിൽ ഈ സമീപനം വിശദമാവുന്നുണ്ട്. സാധാരണ പരസ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി കല്യാൺ അതിന്റെ സഹജഗുണങ്ങളേയും വിശ്വസിക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളെയും കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് പരസ്യങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നതെന്നാണ് ശ്രീകുമാർ പറയുന്നത്. കല്യാൺ പാലിച്ച് പോരുന്ന മൂല്യങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകി വൈകാരിക പ്രമേയമുള്ള ഒരു പരസ്യം നിർമ്മിക്കാനാണ് താൻ ശ്രമിച്ചതെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്. ദൃശ്യങ്ങളുടെ ചിലതരം വിന്യാസക്രമങ്ങളുണ്ടാക്കുന്നതിലും അതിലൂടെ സവിശേഷമായ ചില കേരളീയ അർത്ഥരൂപങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിലുമാണ് കേരളത്തിൽ വേരുകളുള്ള ഉത്പന്നനിർമാതാക്കൾ തൊണ്ണൂറുകളുടെ തുടക്കം മുതൽ അവരുടെ പരസ്യപ്പെടലിലൂടെ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നത്. ഉൽപ്പ

ന നിർമാതാക്കളുടെ വിശേഷപദവിയേയും അവരുടെ വിശ്വാസ്യതയേയും കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന പരസ്യങ്ങളാണ് ആദ്യകാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നത്. വിവരണാത്മകവും വിവരവിനിമയത്തിൽ ശ്രദ്ധിക്കുന്നതുമായ ഈ പരസ്യങ്ങളിൽ നിന്നും ക്രമമായി സാംസ്കാരിക ചിഹ്നവ്യൂഹങ്ങളിലേക്കുള്ള വളർച്ചയാണ് മലയാളത്തിലെ പരസ്യചരിത്രം. ദൃശ്യവ്യൂഹങ്ങളിലൂടെയുള്ള അർത്ഥോത്പാദനത്തെ അപ്രധാനമാക്കിക്കൊണ്ട് വികാരോത്പാദനത്തിലേക്ക് ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നുവെന്നതാണ് ഈ പരസ്യചരിത്രത്തിൽ ഇപ്പോൾ വന്നിട്ടുള്ള മാറ്റം. മേൽപ്പറഞ്ഞ കല്യാൺപരസ്യങ്ങളുടെ സവിശേഷമായ പ്രമേയരീതികൾ ഈ ഗതിമാറ്റത്തിന്റെ സൂചനയാണ്. ഈ മാറ്റം രണ്ടായിരത്തിന്റെ തുടക്കം മുതലുള്ള പരസ്യങ്ങളിൽത്തന്നെ ദൃശ്യമെങ്കിലും അതു സവിശേഷമായി പ്രയോഗവൽക്കരിച്ചു സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നത് വിശ്വാസ പരസ്യങ്ങളിലൂടെയാണ്. കല്യാണിന്റെ 'വിശ്വാസപരസ്യപരമ്പര വികാര-സ്നേഹഭാവത്തിലാണ് ഊന്നുന്നത്. മുഖ്യവും അതിന്റെ വൈകാരിക ഉദ്ഗ്രഥനവുമെന്ന പരസ്യതന്ത്രം സവിശേഷമായി ഈ പരസ്യങ്ങളിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുണ്ട്. പൊതുസമൂഹത്തിൽ ചർച്ചയായ ഒരു പരസ്യമെന്ന നിലയിലും ഇതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. പരസ്യത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ ചൊല്ലിയാണ് ഈ ചർച്ചകൾ ഏറെയും ഉണ്ടായത്. മുഖ്യധാരാമാധ്യമങ്ങളിൽ വലിയ പ്രതിനിധാനമൊന്നുമുണ്ടായില്ലെങ്കിലും (സോഷ്യൽ നെറ്റ് വർക്കുകളിലും യൂട്യൂബിലും ചില ബ്ലോഗുകളിലും ചില ചർച്ചകളുണ്ടായി.) ആളുകൾ കൂടുന്ന ഇടങ്ങളിൽ ഈ പരസ്യത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെച്ചൊല്ലിയുള്ള അഭിപ്രായപ്രകടനങ്ങൾ കേൾക്കാമായിരുന്നു. ഈ അഭിപ്രായപ്രകടനങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനം തന്നെയാണ് സോഷ്യൽനെറ്റ്വർക്ക് സൈറ്റുകളിലുമുണ്ടായത്. 'വിശ്വാസം' അച്ഛനോടുള്ള വിശ്വാസം മാത്രമാവുന്നതെങ്ങനെ? അത് കാമുകനോടും വേണ്ടേ? അഥവാ കാമുകൻ അവളിലർപ്പിച്ച വിശ്വാസം അതിനൊരു വിലയുമില്ലേ? എന്നമട്ടിലും പാരമ്പര്യമുഖ്യ വിശ്വാസങ്ങളിൽ ദൃഢമായ ആരാധനയുള്ളവർ പരസ്യത്തിന്റെ വിശ്വാസ സങ്കല്പത്തെ അഭിനന്ദിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്ന മട്ടിലും. ഉദാഹരണമായി ഈ പരസ്യം ചർച്ചയായ good ads bad ads എന്ന ബ്ലോഗ് നോക്കുക (<http://goodnbadads.blogspot.in/2009/11/KalyanJewellersMalayalam>) ഈ ബ്ലോഗിൽ കല്യാൺ പരസ്യം (1) നെ അതിന്റെ അർത്ഥത്തെ പ്രതി മോശം പരസ്യങ്ങളുടെ ഗണത്തിലാണ് കാൻഡിഡ് ബ്രൗണി എന്ന ബ്ലോഗർ പെടുത്തുന്നത്.

പരസ്യചിത്രത്തിന്റെ നിഷേധസ്വഭാവമാണ് അതിനെ തീവ്രമായി വെറുക്കാനുള്ള കാരണമായി അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. വിഷാദഹായയിലുള്ള ഒരു പ്രമേയവുമായി ബ്രാൻഡിന്റെ വിശ്വാസ്യതയെ ഉറപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവർക്ക് കാമുകനോട് ഇത്തിരി ദയ കാണിക്കാമായിരുന്നുവെന്നും അച്ഛൻ കാമുകനെ അംഗീകരിക്കുന്ന ഒരു ശുപേര്യവസായിത്വം അതിനുമുണ്ടാകാമായിരുന്നുവെന്നുമാണ് ഈ ബ്ലോഗർ ആത്മാർത്ഥമായി ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. (The ad could have ended with the parents getting her married to her boyfriend showing that they have faith in her choice, endly it on positive note). ഈ പ്രശ്നം

തന്നെയാണ് ഈ പരസ്യത്തെ ചൊല്ലിയുള്ള പൊതു ചർച്ചകളിലും ഏറിയോ കുറഞ്ഞോ പ്രതിഫലിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ പരസ്യചിത്രങ്ങളുടെ ഇത്തരത്തിലുള്ള അർത്ഥപര വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ പരിമിതിയെ ഉയർത്തിക്കാണിക്കുന്ന വിധമാണ് ഈ പരസ്യചിത്രത്തിന്റെ തമിഴ് പതിപ്പ് ഇറങ്ങിയത്. ഈ പരസ്യത്തിൽ 'ഒളിച്ചോടാൻ വിചാരിക്കുന്ന മകളുടെ മനോഗതികളുടെപോലും ഉടമസ്ഥനായ (!) അപ്പായെ (പ്രഭു)യാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ അപ്പായാകട്ടെ മകളുടെ ഇംഗിതത്തെ അറിഞ്ഞു ഇഷ്ടം നിർവഹിച്ചുകൊടുക്കുന്ന ഉദാരനാണ്. (തമിഴ് പരസ്യം മലയാളത്തിലേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ഒളിച്ചോടുന്ന മകളെയല്ല ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ക്ഷേത്രസന്ദർശനത്തിനിടെ ഒളിച്ചോടാൻ നേരത്തേ തയ്യാറാക്കിയ പദ്ധതികളുമായി എത്തുന്ന കാമുകനേയും സുഹൃത്തുക്കളേയുമാണ് കാണിക്കുന്നത്. മകളിൽ അപ്പയ്ക്കുള്ള ദുഃഖവിശ്വാസവും തന്നോടു ചേർന്നു നിന്നുകൊണ്ട് കാമുകനെ അവഗണിച്ച മകൾക്ക് സമ്മാനമായി അവളുടെ ഇഷ്ടത്തെ തന്നെ സാധിച്ചു കൊടുക്കുന്നതുമാണ് പരസ്യത്തിലെ ദൃശ്യങ്ങൾ) പരസ്യം സൃഷ്ടിക്കുന്ന സാംസ്കാരികാർത്ഥങ്ങൾക്ക് അതു പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന സംസ്കാരത്തിനകത്തുള്ള പ്രാധാന്യമേയുള്ളുവെന്നാണ് ഇതു കാണിക്കുന്നത്. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ പരസ്യചിത്രം അതു വിനിമയം ചെയ്യുന്ന അർത്ഥത്തെ പ്രതിയല്ല, അവ രൂപപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഭാവശക്തി (Affects) ലോകത്തെ പ്രതിയാണ്, മലയാളിയുടെ ഉപഭോഗലോകത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാവുന്നത്. ഈ ഭാവലോകം മലയാളിയുടെ ഉപഭോഗവാദജീവിതത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും അതിസൂക്ഷ്മമായി നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു പരിവർത്തനത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാവുന്നു. മലയാളിയുടെ സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തിൽ പ്രഭാവം ശക്തമാക്കുന്ന മുതലാളിത്തഘടകങ്ങളുടെ ചേരുവകളെ അന്വേഷിക്കാനുള്ള പരിശ്രമമാണ് ഈ പ്രബന്ധം.

നമ്മുടെ ഉപഭോഗവാദവിമർശം അനുഭവപരവും സാങ്കല്പികവുമായ ആശയങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനപ്പുറം പോവാറില്ല. സാമ്പ്രദായിക മാർക്സിസത്തിന് ഉപഭോഗ മുതലാളിത്തത്തോടുള്ള സമീപനത്തിന്റെ സാമാന്യയുക്തികളാണ് അവയ്ക്കു ധാരം. ആളുകളുടെ ഉപഭോഗവാദം പരമ്പരാഗത മൂല്യസങ്കല്പത്തെ തകിടം മറിക്കുകയും അതുവഴി സാംസ്കാരിക ജീർണ്ണതയുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നാണ് ആ വിമർശനത്തിന്റെ കാതൽ. ഒന്നുകിൽ പഴയുടെ/പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പക്ഷം അല്ലെങ്കിൽ മുതലാളിത്തപക്ഷം ചേരേണ്ടിവരുന്നുവെന്നതാണ് ഈ വിമർശന സമീപനത്തിന്റെ പ്രയോഗവും ഫലവും. പരമ്പരാഗത മൂല്യപക്ഷപാതികളായ ആളുകൾ പിന്തുടരുന്ന ആദർശമാകട്ടെ പാശ്ചാത്യവത്കരണം എന്ന സങ്കല്പവും. കിഴക്കിനെയും പടിഞ്ഞാറിനേയും വേലി കെട്ടി തിരിച്ച് പടിഞ്ഞാറിന്റെ സ്വാധീനതാപാമായി കിഴക്കിനെ മനസ്സിലാക്കുന്ന ഈ രീതിയാണ് ഇന്ത്യൻ വലതുപക്ഷം പൊതുവിൽ സ്വീകരിക്കാറുള്ളത്. അതും ഒരു സാമാന്യയുക്തിയന്ത്രമായാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ആളുകളുടെയിടയിൽ പൊതുവിൽ പ്രചാരത്തിലുള്ള ഈ സാമാന്യയുക്തി ഏറെ ആവർത്തിക്കപ്പെടുകയും അനുശീലിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ്. ഈ

സാമാന്യയുക്തിയന്ത്രത്തിന്റെ നിരാകരണം പരസ്യവിമർശനത്തെ യാഥാർത്ഥ്യനിഷ്ഠമാക്കും. മുതലാളിത്തം നൽകുന്ന സാമ്രാജ്യങ്ങളേയും അവയുടെ പരിധികളേയും തിരിച്ചറിയുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ ഉപഭോഗവാദ ആശയലോകത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാനാവൂ. ഉപഭോഗവാദവും ആനന്ദാനുഭവവും തമ്മിലുള്ള കെട്ടു പിണയലുകളേയും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ തൻമാത്രാരുപങ്ങളിലേക്ക് അവയുടെ കടന്നുകയറലുകളേയും സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. വിപണിയുടെ അതിവ്യാപനം വളരെ വേഗം സംഭവിക്കുകയും ഉപഭോഗാനുഭവത്തെ തീവ്രതരമാക്കുന്ന മുതലാളിത്ത സാംസ്കാരിക സ്ഥാപനമായി 'പരസ്യം' സ്ഥാപിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നതോടെ ഉപഭോഗസമൂഹത്തിന്റെ ചലനനിയമങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുന്നതിനുള്ള ഏറ്റവും നല്ല വിഭവമായി പരസ്യങ്ങൾ മാറിയിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും സാംസ്കാരിക വിശകലനങ്ങളിൽ ഇവയ്ക്ക് സ്വീകാര്യത വന്നിട്ടില്ല. ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ തന്നെ ഇടപെടുവിക്കുന്ന ഒരനുബന്ധ സാംസ്കാരികരൂപമെന്ന നിലയിൽ പരസ്യപഠനത്തിന് സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയത്തിലുള്ള പ്രാധാന്യം ചെറുതല്ല. വളരെ വേഗം വിപണിയുടെ ഉത്സവസ്ഥലങ്ങളായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മലയാളി ഇടങ്ങളുടെ പഠനത്തിൽ പരസ്യവിമർശവും വിശകലന പദ്ധതിയും അവയോടുള്ള രാഷ്ട്രീയ സമീപനവും ഉയർന്നുവരേണ്ടതുണ്ട്. പരസ്യത്തിലെ സർഗാത്മകതയുടെ അളവുകോലുകൾ വ്യത്യസ്തമാണെങ്കിലും ഈ സർഗപരതയുടെ ഉപയോഗം സവിശേഷമായ സാംസ്കാരിക രൂപീകരണങ്ങൾക്ക് വഴിവെക്കുന്നുവെന്നതിൽ തർക്കമില്ല. മൂലധനത്തിന്റെ നിയന്ത്രണരൂപങ്ങൾക്കെത്തുപ്രവർത്തിക്കുന്ന ഈ സർഗാത്മകതയെ ഭൂരിപക്ഷസ്വഭാവമുള്ള (Major) കലയായി സ്ഥാനപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. വ്യവസ്ഥയുടെ സുസ്ഥിരതയെ ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നതുകൊണ്ടും മൂലധനവ്യാപനത്തിൽ ശ്രദ്ധവെക്കുന്നതുകൊണ്ടുമാണ് ഈ പരിമിതസർഗാത്മകതയുടെ മണ്ഡലം ഭൂരിപക്ഷ സ്വഭാവമുള്ളതാകുന്നത്. മാത്രമല്ല സമൂഹത്തിന്റെ മാനകയുക്തി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരിടവും കൂടിയാണ് പരസ്യം. പല നിലയ്ക്കും സാമൂഹികസ്വീകാര്യതയുള്ള ആശയങ്ങളാണ് ഈ മാനകയുക്തി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയെയും ശ്രേണീകരണങ്ങളേയും സാധൂകരിക്കുന്നവയാണ് ഈ പൊതുനിയമങ്ങൾ. ഉൽപ്പന്നത്തിന്റെ സ്വീകാര്യതയ്ക്കും വിപണി വ്യാപനത്തിനും ജൈവത്വക്ഷണകളുടെ നിക്ഷേപങ്ങളും ധാർമികലോകവും ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ശരീരവിന്യസനം നടത്തുന്നുവെന്നതിനാൽ ഒരു ജൈവരാഷ്ട്രീയ ഉപകരണവുമാണ് പരസ്യം.

ഒരു നിശ്ചിത വ്യവസ്ഥക്കകത്ത് നിയന്ത്രിതമായ ചില ലക്ഷ്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി സർഗാത്മകതയെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയാണ് പരസ്യത്തിൽ. പണത്തിന്റെ വിനിയോഗമാണ് അതിനാധാരം. സർഗാത്മകതയുടെ ലക്ഷ്യവേധിയായ (ദു)രൂപയോഗമാണ് മുതലാളിത്ത മൂലധനത്തിന് ഒരു പ്രാദേശിക ക്രമം ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കാൻ സഹായിക്കുന്നത്. ആധുനിക മൂലധനം ഏതു സാംസ്കാരികാവസ്ഥയിലും പ്രവേശനത്തിന് സജ്ജമാണെന്നും എവിടെയാണെങ്കിൽ

ലും തദ്ദേശീയമായ ഒരു പ്രതീകാത്മകക്രമം ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തുകൊണ്ടാണ് അവ പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നും ഡി.ഹാരാവെ *The condition of post modernity* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട് (1989). ഈ തദ്ദേശീയക്രമം രൂപവൽക്കരിക്കുന്നതിനും പരിപാലിക്കുന്നതിലും പരസ്യങ്ങൾക്കുള്ള പങ്ക് വളരെയേറയാണ്. സാംസ്കാരിക വിശകലനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ പരസ്യങ്ങൾ പ്രധാനമാകുന്നത് അതിനാലാണ്. കല്യാണിന്റെ വിശ്വാസ പരസ്യപരമ്പര മലയാള പരസ്യചരിത്രത്തിൽ രണ്ടായിരം മുതൽ തന്നെ ആരംഭിച്ച ഒരു പരിവർത്തനത്തിന്റെ പരമകാഷ്ഠയാണ്. അനുപമമായ വിലപനാ സൂചികയിയിൽ നിന്ന് വികാരസൂചികയിലേക്കുള്ള മാറ്റ (Unique Selling Point to Unique Emotional Point) മായി ഇതിനെ പരസ്യചരിത്രകാരൻമാർക്ക് വിലയിരുത്താവുന്നതാണ്. 1940 കളിലെ വിജയകരമായ പരസ്യപ്രചാരണതന്ത്രങ്ങൾക്ക് ആധാരമായി വർത്തിച്ച ആശയമാണ് അനുപമമായ വിലപനസൂചിക. ഉല്പന്നത്തിന്റെ സവിശേഷഗുണങ്ങളെ പരസ്യപ്പെടുത്തുന്നതും വ്യക്തിയുടെ പ്രത്യേകമായ ആവശ്യങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നതുമായ വിപണനതന്ത്രമാണിത്. ആദ്യകാലടലിവിഷൻ പരസ്യങ്ങൾക്ക് ചുക്കാൻ പിടിച്ചിരുന്ന റോസർ റീവ്സാണ് ഈ ആശയം പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്തിയത്. എന്നാൽ ഇന്നത്തെ പരസ്യങ്ങളുടെ ആധാരമന്ത്രം വികാരങ്ങളാണ്. വികാരങ്ങൾക്കടിപ്പെടുകയും അയുക്തികമായി ഉല്പന്നങ്ങളിലേക്ക് ആകർഷിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന ഉപഭോക്താവാണ് പുതിയ വിപണിയുടെ ആദർശം. ഉല്പന്നങ്ങൾ വാങ്ങുന്നതിൽ യുക്തിയേക്കാൾ വികാരാവേശമാണ് ഉപഭോക്താവില്ലാത്തവേണ്ടതെന്ന ആശയമാണ് പുതിയ പരസ്യതന്ത്രങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. അർഥത്തെ അപ്രധാനമാക്കുന്ന വികാരവേലിയേറ്റത്തിലേക്ക് അഥവാ യുക്തിഭദ്രമായ ദൃശ്യപ്രലോഭനങ്ങളിലൂടെ യുക്തിപൂർവമായ തിരഞ്ഞെടുപ്പുകൾക്ക് ഉപഭോക്താവിനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് അയുക്തികമായ വികാരപ്രചോദകങ്ങളിലേക്കുള്ള ഈ മാറ്റം മുതലാളിത്ത മൂലധനം പ്രാദേശിക സമൂഹങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന രീതി പദ്ധതികൾക്ക് ആഗോളതലത്തിൽ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മ വ്യതിയാനങ്ങളെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഘടനാവാദമാതൃകകളോ ഘടനാവാദരീതിപദ്ധതികളിലേക്ക് ചുരുക്കപ്പെട്ട മാർക്സോ ഈ മാറ്റത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാനുപയുക്തമാവില്ല. അതോടൊപ്പം സംസ്കാരപഠനമെന്ന വിശേഷ വൈജ്ഞാനിക മാതൃകയുടെ വിമർശനവും വിപുലനവുമായി ഈ സന്ദർഭം മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ത്യയടക്കമുള്ള രാജ്യങ്ങളിൽ ഫാഷൻ തരംഗം പോലെ പടർന്ന സാംസ്കാരിക പഠന സമീപനങ്ങളുടെ മാതൃകകളിൽ ഒരു യാത്രിക സമീപനവും ചുരുങ്ങലും ദൃശ്യമാണ്. ഘടനാവാദ - ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയ മാതൃകകൾക്കുള്ള അമിതമായ ഊന്നലാണ് നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക പഠന മാതൃകകളുടെ പരിമിതി. നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക വിശകലന മാതൃകകളുടെ രാഷ്ട്രീയം ചോർന്നുപോവുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനങ്ങൾ ഇതോടൊപ്പം ചേർത്തുവെക്കേണ്ടതുണ്ട്. ജനപ്രിയസാംസ്കാരികരൂപങ്ങളിലുള്ള അതിശ്രദ്ധയാണ് അതിനുകാരണമെന്നാണ് പലരും കരുതുന്നത്. യഥാർഥത്തിൽ

അപഗ്രഥനമാതൃകകളുടെ പരിമിതിയാണ് കേരളത്തിലെ സംസ്കാരപഠനത്തിനുള്ളത്. സംസ്കാരം പ്രതീകാത്മകവൃത്തികളുടെ /അർഥോത്പാദനത്തിന്റെ ഇടമാണെന്ന സമീപനമാണ് ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയ സംസ്കാര പഠനമാതൃകകൾ മുന്നോട്ട് വെക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ സങ്കല്പം അനുശീലനങ്ങളുടെയും പ്രയോഗരൂപങ്ങളുടെയും അടരുകളെ അമർത്തിക്കളയുന്നെന്ന തോന്നൽ റെയ്മണ്ട് വിലുംസിനുണ്ടായിരുന്നു (1977). അതിനാലാണ് അദ്ദേഹം അനുശീലനത്തിന് വിശേഷപ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്ന തരത്തിൽ 'ജീവിത വൃത്തികളുടെ ആകത്തുകയാണ് സംസ്കാരം' എന്നു നിർവചിക്കുന്നത്. ലോറൻസ് ഗ്രോസ്ബർഗിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഡെലൂഷ്യൻ സമീപനങ്ങൾ സംസ്കാരപഠനത്തിനകത്തേക്ക് കൊണ്ടുവന്നതോടെ വിലുംസിന്റെ ഊർജ്ജകേന്ദ്രങ്ങൾ തിരിച്ച് പിടിക്കുകയാണ് യഥാർഥത്തിൽ ചെയ്തതെന്ന് ജെർമി ഗിൽബർട്ട് എഴുതുന്നുണ്ട് (2004). ഭാവശക്തി (Affects) കളുടെ പ്രാധാന്യം സംസ്കാര പഠനത്തിലേക്ക് ആവാഹിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗ്രോസ് ബർഗ് ഈ മാറ്റങ്ങൾക്ക് ചുക്കാൻ പിടിക്കുന്നത്. ഇതോടെ സംസ്കാരം പ്രതീകാത്മക വൃത്തികളുടെ / അർഥോത്പാദനത്തിന്റെ സ്ഥലം മാത്രമാണെന്ന ആശയം ഒഴിവാക്കപ്പെടുന്നുവെന്നു മാത്രമല്ല, മനുഷ്യാനുഭവങ്ങൾ സംഘടിതമാക്കപ്പെടുന്ന സുപ്രധാന പ്രതലമായി സംസ്കാരത്തെ തിരിച്ചറിയുകയും ചെയ്തു. സംസ്കാരം ഭാഷാശാസ്ത്രമാതൃകകളിൽ നിന്ന് ശരീരത്തിലേക്കും ഭൗതികതയിലേക്കും മാറ്റി സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. വൈവിധ്യമാർന്ന സൗന്ദര്യാത്മക അനുശീലന പദ്ധതികളുടെ സംവേദനീയമായ വ്യത്യാസങ്ങളെ അവഗണിക്കുന്നതിന് സൊസ്റ്റൂറിയൻ ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയ മാതൃകയുടെ യാന്ത്രികമായ പ്രയോഗങ്ങൾ കാരണമായിട്ടുണ്ടെന്ന പീറ്റർ ഓസ്ബോണിന്റെ അഭിപ്രായം ഇതൊടൊപ്പം പരിഗണിക്കേണ്ടതുണ്ട് (2000). സാംസ്കാര പഠനത്തിലെ ഈ ഭാവശക്തിമുന്നേറ്റവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിവേണം കേരളീയ ഉപഭോഗവാദത്തിലെ 'പരസ്യ' യാഥാർഥ്യങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ. സാംസ്കാരികാനുഭവങ്ങളേയും അവയുടെ നിരന്തര പുതുരൂപീകരണങ്ങളേയും കൂടുതൽ തെളിച്ചമുള്ള കണ്ണുകളോടെ വീക്ഷിക്കാൻ അതു നമ്മെ സഹായിക്കും. കല്യാൺ വിശ്വാസ പരസ്യ പരമ്പരയിലെ അനുപമായ വികാര സൂചകത്വത്തിന്റെ വിശകലന സന്ദർഭം ഇതാണ്.

പരസ്യം ഒരു അർഥോത്പാദന മാതൃകയെന്നതിനേക്കാൾ പലതരം സവിശേഷ ഘടകങ്ങൾ ഒരുമിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു സംയുക്തമായിട്ടാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. വ്യത്യസ്തതരം യഥാർഥവസ്തുക്കൾ പരസ്പരം കണ്ണിചേരുന്ന പ്രക്രിയയും ആ പ്രക്രിയയുടെ ഫലമായി ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന പുതിയ യാഥാർഥ്യവുമാണ് സംയുക്തം. ദൃശ്യമായും സംയുക്തങ്ങളുടെ (Media Assemblage) ഒരു ഘടക യാഥാർഥ്യമെന്ന നിലയിലും സ്വയമേവ ഒരു സംയുക്തമായും (കൺസ്യൂമർ-പരസ്യം-ബ്രാൻഡ്) പരസ്യം രൂപമാളുന്നു. ഭിന്ന സ്വത്വങ്ങളുള്ള ഭൗതിക ഘടകങ്ങളെ പലവിധേനയും ഇണക്കിച്ചേർക്കുന്നു എന്നതിനാലാണ് ഇവിടെ പരസ്യം സംയുക്തത്തിന്റെ സ്വരൂപമാർജ്ജിക്കുന്നത്. പരസ്പരം ആന്തരിക ബന്ധമില്ലാത്ത വിവിധ യഥാർഥ ഘടകങ്ങൾ ചേർന്നുണ്ടാകുന്ന

ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ് പരസ്യം. സംഗീതം, ദൃശ്യവിന്യാസം, ഭാഷണങ്ങൾ, പരസ്യം ലക്ഷ്യം വെക്കുന്ന ഉപഭോക്താക്കൾ, ഇവയുടെ ചേർപ്പ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ടെലിവിഷനുകൾക്കുമപ്പുറമുള്ള മാധ്യമങ്ങളുടെ സ്ഥലകാലങ്ങൾ, ഉല്പന്നങ്ങൾ, ബ്രാൻഡുകൾ, വില്പനകേന്ദ്രങ്ങൾ എല്ലാം അടങ്ങുന്ന ഈ സംയുക്തം പതൃക്കെ യന്ത്രസ്വഭാവമാർജിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യത്യസ്ത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ ഒരു സങ്കലന മാതൃകയായി പരസ്യത്തെ കാണാവുന്നതോടെ പരസ്യപഠനം യാഥാർത്ഥ്യനിഷ്ഠമാകുന്നു. അനുപമമായ വികാരങ്ങളുടെ കേന്ദ്രീകൃത സന്ദർഭമായി പരസ്യം മാറുമ്പോൾ സംഘസംയുക്തങ്ങൾ ഭാവശക്തികളെ ഉൽപാദിക്കാൻ സമർത്ഥമാകുകയാണ്. ഈ ഭാവശക്തികളുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെ തിരിച്ചറിഞ്ഞാലേ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ നവീനോപകരണങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാവൂ. വികാരങ്ങൾ ഒരു മൂലധന രൂപമായിട്ടാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നും ചിഹ്നങ്ങളുടെ ചംക്രമണത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് ഇവ ഉൽപാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും സാറാ അഹമ്മദ് വികാരങ്ങളുടെ സാംസ്കാരികരാഷ്ട്രീയം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട് (2004) എന്നാൽ ഭാവശക്തിയെ വികാരങ്ങളായി സാമാന്യോപയോഗത്തിൽ പലരും രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഡെല്യൂഷ്യൻ സങ്കേതമെന്ന നിലയിൽ അതു വ്യത്യസ്തമാണെന്ന് ബ്രിയാൻ മാസുമി അതിന് നല്കുന്ന വിശദാംശങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. വികാരങ്ങളെ തീവ്രതരമാക്കുന്ന ഭാവാനുഭവങ്ങളുമായിട്ടാണ് ഭാവശക്തിയെ മാസുമി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത് (Deleuze and Guattary, 1987). മാസുമിയുടെ വ്യാഖ്യാനം സ്പിനോസയുടേയും ഡെല്യൂസിന്റേയും ഭാവശക്തി സങ്കല്പത്തെ തെളിയിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. അനുഭവങ്ങളെ തീവ്രതരമാക്കുന്ന ശാരീരികാനുഭവങ്ങളാണ് ഭാവശക്തിയെ നിർണയിക്കുന്നത്. ഭാവശക്തി ഒരു വൈകാരികഭാവമല്ല. അത് സാമൂഹികമായ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ്. ഇത് വ്യക്തി സവിശേഷതകൾ ഒരാളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതിന് മുൻപുള്ള ശാരീരികസവിശേഷതയാണ്. ഇച്ഛയും ബോധത്തിനും മുന്നേയാണ് ഭാവശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനം എന്നു പറയാം. ഭാവശക്തി ഒരു ശാരീരിക തീവ്രതയായിട്ടാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് (Intensity). ഒരു ഭാവം (Feeling) മുൻ അനുഭവങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിച്ച് പരിശോധിക്കാവുന്നതും, തിരിച്ചറിയാവുന്നതുമായ സംവേദനത്വമാണ്. വികാരമാകട്ടെ ഭാവത്തിന്റെ പ്രകാശനം/പ്രദർശനമോ ഉദ്ഗ്രന്ഥനമോ ആണ്.

നമ്മൾ വികാരങ്ങളെ ലോകസമക്ഷം പ്രക്ഷേപിക്കുകയാണ്. ചിലപ്പോൾ അത് നമ്മുടെ ആന്തരസ്ഥിതിയുടെ സൂചകമാവാം. അല്ലെങ്കിൽ സാമൂഹികമായ പ്രതീക്ഷകൾക്കും താല്പര്യങ്ങൾക്കുമനുസരിച്ച് നാം അത്തരത്തിൽ പ്രകാശിപ്പിക്കാൻ നിർബന്ധിതമാകുന്നതാകാം. എന്നാൽ ഭാവശക്തി എന്ന സങ്കല്പം ഒട്ടൊക്കെ അമൂർത്തമാണ്. രൂപപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതും ഘടനാവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതും ഇച്ഛാപൂർവമല്ലാത്തതുമായ ഒരു തീവ്രനിമിഷമാണ് ഭാവശക്തി. ഒരു പ്രവൃത്തിക്ക് വേണ്ടി ശരീരം തയ്യാറാകും വിധമാണത്. അനുഭവത്തിന്റെ ഗുണത്തിന് ഗണപരമായ തീവ്രമാനങ്ങൾ നല്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയാണ് ഭാവശക്തി. ശിശുവിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഭാവശക്തിയും വികാ

രണ്ടും ഭിന്നമല്ല. പലതരം ശാരീരികമാറ്റങ്ങളിലൂടെ തങ്ങളുടെ ചോദനകളുടെ തീവ്രതയാണ് കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ വികാരപ്രകടനങ്ങൾ. കുഞ്ഞുങ്ങൾ മുതിരുന്നതോടെ വികാരങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കാൻ പഠിക്കുന്നു. എന്നാൽ മുതിർന്ന വികാരങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണത്തിനുള്ള അനുശീലനമാണ്. മുതിർന്നയാളിൽ ഭാവതീവ്രതകൾ അബോധാത്മകവും രൂപരഹിതവുമായി നിലനിൽക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതിനാലാണ് ഇച്ഛയ്ക്കും ബോധത്തിനും മുന്നേയാണ് ഭാവശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനം എന്നു പറയുന്നത്. ഭാവശക്തി തീവ്രതയാണ്. ശിശുവിൽ അത് ശുദ്ധരൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കുമ്പോൾ മുതിർന്നയാളിൽ അത് അന്തർലീനമായ ശക്തി സ്രോതസ്സാണ്. ഭാവങ്ങൾ ഭാവങ്ങളായി മാറുന്നത് (തീവ്രതയാർജ്ജിക്കുന്നത്) ഭാവശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനഫലമായിട്ടാണെന്ന് പറയാം. ശരീരങ്ങൾ തമ്മിലും പരിതോവവസ്ഥകൾ തമ്മിലും നിലനിൽക്കുന്ന ബന്ധരൂപങ്ങളിൽ നിഹിതമായ തത്വം ഒരു ഭാവശക്തി തന്നെ. ഇവ വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടാവുന്നതാണെന്നതാണെന്നതാണ് ഇതിന്റെ ഭൗതികത്വത്തിന് നിദാനം. അതിനെ അതീതത്വാശയങ്ങളിൽ നിന്ന് വിമുക്തമാക്കുന്നതും അത് തന്നെ. നമ്മുടെ ആനുഭവികവും, ശാരീരികവുമായ ജീവിതം ഭാവശക്തിയാൽ നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടതല്ല. ഇതിനെ സംഗ്രഹിക്കുന്നു (1996:159). ദൈനംദിന ലോകാനുഭവങ്ങളിലെ നമ്മുടെ സാത്ത്വഗുണങ്ങൾ ചോദനകൾ, ആവേശങ്ങൾ, ഊർജ്ജ-ആവേശ തീവ്രതകൾ-കയറ്റങ്ങൾ-ഇറക്കങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ ശരീരത്തിന്റെ ജീവിതോന്മുഖതകളെയാകെ ഭാവശക്തിമണ്ഡലമായി കരുതാം. ഭാവശക്തിയെ കുറിച്ചുള്ള ആലോചനകൾ ഘടനാവാദ-ഘടനാവാദാനന്തര കാലത്തെ ഭാഷാശാസ്ത്ര മാതൃകയ്ക്ക് പുറത്ത് നിൽക്കുന്ന ഒന്നാണ്. എല്ലാ സാംസ്കാരികാനുശീലനങ്ങളിലും ഭാവശക്തി വിധാനമുണ്ട്. തികച്ചും ഭൗതികവും ശാരീരികവുമായ ഒരവസ്ഥയുമാണിത്. തീവ്രതപ്പെടാനും, തീവ്രത പകരാനും വിധേയമാവാനുമുള്ള ഒന്ന്. അതിനാൽ ഭാവശക്തിയെ കുറിച്ചുള്ള എല്ലാ ആലോചനകളും അതിന്റെ സാമൂഹ്യ സ്വഭാവത്തിലാണ് ഊന്നുക. അർത്ഥത്തെ പ്രധാനമാക്കുന്ന ഭാഷാശാസ്ത്ര മാതൃകകളിൽ നിന്നും ഭൗതികതയിലേക്കും, ശാരീരികതയിലേക്കുമുള്ള ഒരു പരിവർത്തനം സ്പിനോസയിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന ഉന്നത ഭൗതികവാദത്തിന്റെ മുന്നേറ്റം തന്നെ. ആളുകളുടെ മാനസിക ജീവിതവും ഭൗതിക ജീവിതവും രണ്ട് തട്ടിലല്ലാതെ പരസ്പരം ബന്ധിക്കപ്പെടുകയാണ് ഇതിലൂടെ. നമ്മുടെ മാധ്യമ പഠനങ്ങൾക്കു സവിശേഷമായ രീതിയിൽ മുന്നേറ്റമുണ്ടാക്കാൻ 'ഭാവശക്തി' യെ കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ വഴി തുറക്കും. യുക്തികളുടെ ഗണരീതികളിൽ നിന്നുള്ള വ്യതിയാനമാണിത്. മുതലാളിത്തലോകത്തിൽ ഭാവശക്തി ഉപഭോഗത്തിന് വിധേയമാണ്. വ്യക്തികരണപ്രക്രിയയുടെ തന്നെ ആധാരമായിട്ടാണ് ഡെല്യൂസ് ഭാവശക്തിയെ തിരിച്ചറിയുന്നത്. അദ്ദേഹം ഭാവശക്തിയെ മൂലധനവിമർശനത്തോട് ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത് കുടുംബത്തെ ചർച്ചാവിഷയമാക്കുന്നതിലൂടെയാണ്. ദെല്യൂസിന്റെയും ഗത്താരിയുടെയും അഭിപ്രായത്തിൽ വ്യക്തികളുടെ ഉൽപാദനവും(കുടുംബം) സാമൂഹികോൽപാദനവും (സാമ്പത്തികം) പരസ്പരബദ്ധമാണ്. എന്നാൽ മുതലാ

ജിത്തം വംശീയ പുനരുൽപ്പാദനത്തെയും (കുടുംബത്തെ) അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട തൃഷ്ണാലോകങ്ങളെയും പൂർണ്ണമായും സ്വകാര്യവൽക്കരിച്ചു. ഉൽപ്പാദനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ സ്വകാര്യതയുമായി കുടുംബത്തെ അഥവാ ജൈവിക പുനരുൽപ്പാദനമണ്ഡലത്തെ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തിയതോടെ അവനവനെക്കുറിച്ചുള്ള തോന്നലുകളുടേയും വൈയക്തികത്വത്തിന്റെയും അവബോധത്തിന്റെ യുഗമെല്ലാം ആധാരം കുടുംബമായി മാറി.

സ്വകാര്യ അനുഭവങ്ങളുടെ ഇടമായി സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട കുടുംബം സാമൂഹ്യ മണ്ഡലങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനമായി മാറ്റപ്പെട്ടു. എല്ലാ സമൂഹങ്ങളും അച്ഛൻ, അമ്മ എന്ന ആശയങ്ങളോടെ മാത്രം തങ്ങളെ കാണുന്നവരായി ചുരുങ്ങി. ഇങ്ങനെ വ്യവസ്ഥപ്പെട്ട കുടുംബം സാമൂഹിക ബന്ധങ്ങളെ പുനരുൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്നതിനും മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനഘടകമായ വ്യക്തികളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനുമുള്ള സ്ഥലമാണ്. ഉൽപ്പാദനവും വംശീയപുനരുൽപ്പാദനവും തമ്മിലുണ്ടെന്നു കരുതപ്പെടുന്ന ഈ ഭിന്നത യഥാർത്ഥത്തിൽ നില നിൽക്കുന്നില്ല. മുതലാളിത്ത ഉൽപ്പാദനം ഗാഢമായി വംശീയ പുനരുൽപ്പാദനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇവ രണ്ടിനേയും ഭിന്നമണ്ഡലങ്ങളിൽ നില നിർത്തുവാനുള്ള ശ്രമം സവിശേഷമായ ഒരു 'ഭാവശക്തി' ബന്ധത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഒരു വിചിത്രമായ വിശ്വാസഅനുഭവത്തെ (Piety) പുരസ്കരിച്ചു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ദോഷദർശന (cynicism) മാണത്. ഇത് രണ്ടും ചേർന്നാണ് മാനവ വാദത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയത് (ദലേസ്, ഗത്താരി 1972: 225). ഈ ദോഷദർശനഭാവവും ധർമ വിശ്വാസവും മുതലാളിത്ത ജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഭാവശക്തികളായിട്ടാണ് ദലേസും ഗത്താരിയും രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. മുതലാളിത്ത സാമൂഹികതയെ പുനരുൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന രണ്ട് ഭാവശക്തികളാണ് ഇവ. ഈ രണ്ട് ഭാവശക്തികളും രണ്ടു വിധേനയാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ദോഷദർശനം സാമ്പത്തിക പ്രവർത്തനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുമ്പോൾ വിശ്വാസം കുടുംബവുമായിട്ടാണ് ബന്ധപ്പെടുന്നത്. കുടുംബത്തിനകത്ത് രൂപപ്പെടുന്നതും കുടുംബഘടനയെ പരിപാലിക്കുന്നതുമായ അടിസ്ഥാന ഭാവശക്തിയാണത്. മുതലാളിത്ത സാമൂഹിക പുനരുൽപ്പാദനത്തിൽ വ്യക്തിയെപ്പോലെ കുടുംബവും പ്രധാനമാണ്. പലതരം നിയമങ്ങളുടേയും വിലക്കുകളുടേയും സ്ഥലമാണ് കുടുംബം. സ്വകാര്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട തൃഷ്ണാലോകങ്ങളുടെ നിയന്ത്രിത മണ്ഡലമാണത്. സാമൂഹിക സമ്മർദ്ദത്തെ അബോധത്തിലുറപ്പിക്കാനുള്ള പ്രത്യക്ഷവാഹകമായി കുടുംബം മാറുന്നതങ്ങനെയാണ്. ഈ ഡിപ്പൽ ആവിഷ്കാരമായി കുടുംബം മാറുന്നതോടെ മുതലാളിത്ത സാമൂഹിക പുനരുൽപ്പാദനം വ്യവസ്ഥാപിതമായി. ഉൽപ്പാദനക്ഷമമായ തൃഷ്ണയെ അതല്ലാതാക്കി തീർക്കുന്ന യന്ത്രമാണ് ഈ ഡിപ്പൽ (ദെല്യൂസ്, ഗത്താരി 1977: 114). സ്വതന്ത്രമാക്കപ്പെടുകയും ഉൽപ്പാദനക്ഷമമായി തീരുകയും ചെയ്യുന്ന തൃഷ്ണാലോകമാണ് മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ ഭീഷണി. ഒരു പരിധിക്കപ്പുറം തൃഷ്ണകളെ സ്വതന്ത്ര്യമാക്കാൻ അതനുവദിക്കുന്നില്ല.

തൃഷ്ണ ഒരു ഇല്ലായ്മയുടെ ആവിഷ്കാരമാണെന്ന ധാരണ സ്ഥാപിച്ചെ

ടുത്തുകൊണ്ടാണ് ഈ സ്വകാര്യവൽക്കരണം പൂർണ്ണതയിലെത്തുന്നത്. തൃഷ്ണ എല്ലായ്പ്പോഴും അഭാവമാണെന്ന ധാരണ സംതുപ്തിക്കുവേണ്ടിയുള്ള അനാദിയായ അന്വേഷണത്തിലേക്കാണെത്തിച്ചേരുക. അത്തരമൊരന്വേഷണം മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ലാഭേച്ഛയുമായി ഗാഢമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു (Nathan, W, 2012). മാർക്സ് വസ്തുക്കൾ നിഗൂഢമായിത്തീരുന്നിനെക്കുറിച്ച് (ഫെറ്റിഷിസം) പറഞ്ഞത് ഇതിന് സമാനമാണ്. മുതലാളിത്ത വിഷയി അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട തൃഷ്ണകളോടു ഒരു 'കുറ്റബോധം' സൂക്ഷിക്കുകയും നിരന്തരം അതിൽ ആസക്തനാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് 'ഈഡിപ്പസ്' കുടുംബം ന്യൂറോട്ടിക്കുകളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ന്യൂറോട്ടിക്കുകൾ നിഷ്ക്രിയരാണ് (Deleuze and Guattary, 1977:361). നിഷ്ക്രിയത്വത്തെ പുനരുൽപാദിപ്പിക്കുകയും ക്രിയാത്മകത്വത്തെ ഭയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നതാണ് മുതലാളിത്ത സാമൂഹിക പുനരുൽപാദനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന സ്വഭാവം. വ്യക്തികളെ ഉൽപാദിപ്പിക്കുകയും പുനരുൽപാദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സൂക്ഷ്മ ബന്ധങ്ങൾ വംശീയ പുനരുൽപാദനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രയോഗപദ്ധതികളുമായി കൂട്ടിത്തൂണിയവയാണ്..മുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ച ഭാവശക്തികളിൽ ഒന്നു ദോഷദർശനമാണ്. കുറ്റബോധത്തിന്റെ അംശബന്ധത്തിലാണ് അതു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. കുറ്റബോധത്തിന് മുതലാളിത്ത ജീവിതത്തിൽ വലിയ ധർമ്മമുണ്ട്. ദോഷദർശനവും അതിനെത്തുടർന്നുള്ള ചെറിയ പ്രതിഷേധവും കുറ്റബോധവുമെല്ലാം വ്യവസ്ഥാപുനരുൽപാദനത്തിന് അനിവാര്യമാണ്. രണ്ടാമത്തേത് ദോഷദർശനത്തെ പുരസ്കരിക്കുന്ന ഒരു ധർമിക ഭാവമാണ്. വിരുദ്ധദിശയിലുള്ളതെന്നു തോന്നുന്ന ഈ ഭാവശക്തികളാണ് ഡെല്യൂസ് മുതലാളിത്ത സാമൂഹിക രൂപീകരണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ദോഷദർശനം സാമൂഹിക ലോകത്തിന്റെ തന്നെ അന്തര്യാമിത്വമാണെങ്കിൽ ധർമികഭാവം ആത്മീയരാഷ്ട്രത്തിന്റെ പരിപാലനമാണ് (1983:225-266). ഒന്നു വിയോജിപ്പും മറ്റേത് അനുഭാവവുമെന്ന നിലയിൽ വിരുദ്ധമാണെങ്കിലും ഇവ ചേർന്നു നില്ക്കുന്നത് രണ്ടും നിഷ്ക്രിയമായതുകൊണ്ടാണ്. ദോഷദർശനം സാമ്പത്തികവൃത്തിയുമായി ചേർന്നു നില്ക്കുമ്പോൾ ധർമികത (വിശ്വാസം) കുടുംബവുമായിട്ടാണ് ചേർന്നു നില്ക്കുന്നത്. ഈ ഭാവശക്തികൾ നിഷ്ക്രിയമാണെന്നതിനർത്ഥം അവ പ്രവൃത്തിരഹിതമായതുകൊണ്ടല്ല. നിഷ്ക്രിയമായിരിക്കുകയെന്നാൽ നമ്മൾ സക്രിയമാകുന്നതിന് പകരം നമ്മളിൽ അവ സക്രിയമാവുകയെന്നാണ്. നമ്മളിൽ അവ സക്രിയമാവുമ്പോൾതന്നെ സാമൂഹ്യഘടനയും ബന്ധങ്ങളും നമ്മെ നിർണ്ണയിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ നമ്മുടെ നിഷ്ക്രിയത്വത്തിന് അതു തിരിച്ചറിയാനാവില്ല. എല്ലായ്പ്പോഴും നമ്മൾ അതിന്റെ ഭൗതികാവസ്ഥയിൽ നിന്നും മാറ്റി കുടുംബം അച്ഛൻ, സ്നേഹം തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനമായി നമ്മെത്തന്നെ കാണാൻ തുടങ്ങും. കുടുംബത്തിനകത്തെ സംഘർഷങ്ങളേയും നിയമങ്ങളേയും ആന്തരവൽക്കരിക്കുകയാണെപ്പോൾ. പുറംലോകം കുടുംബത്തിന്റെ ഒരു സദൃശരൂപകമായി മാറുകയും തൃഷ്ണയുടെ ഉൽപാദനക്ഷമത അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുമെന്നതാണ് ഇ

തിന്റെ ആത്യന്തിക ഫലം. തൃഷ്ണകളുടെ സ്വകാര്യവൽക്കരണത്തിന് അമിതമായ പ്രയോഗപരത നൽകുകയാണ് പരസ്യങ്ങൾ നിർവഹിക്കുന്ന ധർമവും. റെയ്മണ്ട് വില്യംസിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മുതലാളിത്ത ഔദ്യോഗിക കലാസ്ഥാപനമായ പരസ്യം വംശീയപുനരുത്പാദനവും സാമ്പത്തികോത്പാദനവും തമ്മിലുള്ള ഭിന്നതയെ ആഘോഷിക്കുന്നതിലൂടെ മുതലാളിത്ത പുനരുത്പാദനത്തിന് സർവപ്രധാന പങ്കുവഹിക്കുന്ന ഭൂരിപക്ഷകലയായി സ്വയം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നു. ലോകമെങ്ങുമുള്ള പ്രാദേശിക സമൂഹങ്ങളിലേക്കുള്ള മൂലധനവ്യാപനത്തോടൊപ്പം രൂപപ്പെട്ടുവന്നിട്ടുള്ള പരസ്യസ്ഥാപനങ്ങൾ തദ്ദേശീയ പാരമ്പര്യത്തോടു ചേർന്നുനിന്നു രൂപപ്പെടുത്തിയ ഏറ്റവും ചടുലമായ പ്രമേയങ്ങൾ വിരുദ്ധലൈംഗികതയെ (Hetero Sexuality) അമിതമായി ആഘോഷിക്കുന്നവയാണെന്ന കാര്യം ശ്രദ്ധേയമാണ്. തൊണ്ണൂറുകൾ മുതലുള്ള കേരളീയ പരസ്യങ്ങളുടെ പ്രമേയങ്ങൾ പരിശോധിച്ചാലും ഇതു വ്യക്തമാവും.

നേരത്തേ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ അനുപമമായ വികാരവില്പനയിലേക്കുള്ള പരസ്യസ്ഥാപനത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ ചരിത്രത്തിന് ആഗോളമായ ഒരു മുഖം കൂടിയുണ്ട്. വിപണി ഇന്ദ്രിയ വാഴ്ച ആരംഭിക്കുകയും ഉറപ്പാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കാലമാണിത്. വില്പന അനുഭവവില്പനയായി സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നർത്ഥം. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഇന്ദ്രിയാത്മകയുക്തി (Sensual Logic) എന്നും (Devid haws, 2005) കാല്പനിക ധർമവാദം എന്നും (campbell,c, 1987.) പഠിതാക്കളാൽ വിളിക്കപ്പെട്ട മാർക്കറ്റിംഗ് യുഗത്തിന്റെ പ്രതിഫലനം കേരളത്തെ ലക്ഷ്യം വെച്ചുകൊണ്ടിരങ്ങിയ പരസ്യങ്ങളിലും പ്രതിഫലിച്ചിട്ടുണ്ട്. കല്യാൺ പരസ്യങ്ങളിലെ വൈകാരികതയും ബ്രാൻഡിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ ദൃഢീകരിക്കാനുപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന ഭവാര്മങ്ങളും കേരളീയ ജീവിത സ്ഥലങ്ങളിലേക്കു പടർന്നു കയറുന്ന മുതലാളിത്ത ഉപഭോഗ സമൂഹത്തിന്റെ ലക്ഷണങ്ങളെ പേറുന്നവയാണ്. ഈ മുതലാളിത്ത ഉപഭോഗമണ്ഡലം ജാതിവർണസ്മൃതികളും കോളനിയനുഭവങ്ങളിലൂടെ പുനർരൂപീകരിക്കപ്പെട്ട ഫ്യൂഡൽ സദാചാരസങ്കല്പങ്ങളുമുള്ള കേരളീയജീവിതത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് തന്നെ സദൃശസ്വഭാവമുള്ള മറ്റൊന്നാക്കി മാറ്റുന്നുവെന്നേയുള്ളൂ. തുടക്കത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതുപോലെ കല്യാൺ വിശ്വാസപരസ്യങ്ങൾ അവയുടെ അർത്ഥമാതൃകകളിലല്ല ഊന്നുന്നത്. ഭാവശക്തിയുടെ നിർമാണത്തിലാണ്. ഈ ഭാവകൗതുകങ്ങൾ ആന്റി ഈഡിപ്പസ് വിശദമാക്കുന്ന ധാർമികാനുഭവവും ദോഷദർശനഭാവവും തന്നെ. പരസ്യം 1 ൽ അച്ഛനു മകളിലുള്ള വിശ്വാസം അതിവൈകാരികമായി സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ രണ്ടാമത്തെ പരസ്യത്തിൽ അധ്യാപകനും ശിഷ്യനും തമ്മിലാണ് ഈ വിശ്വാസ ദാർഢ്യം. വിശ്വാസ ധാർമിക ഭാവത്തെ പരസ്യം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നത്. ജനപ്രിയ സിനിമകളിലും നോവലുകളിലുമെല്ലാം കാണുന്നതുപോലെ ഉദാത്തമായ ഒരു ഭാവമണ്ഡലം സൃഷ്ടിച്ചാണ്. പുരോഗതിയിൽ ധാർമികമൂല്യങ്ങളും, ഭക്തിവിശ്വാസങ്ങളും കടപുഴക്കുന്നുവെന്ന കുറ്റബോധം അതിശക്തമായി പ്രവർത്തിപ്പിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ പരസ്യം അതു തിരിച്ചു പിടിക്കുന്നുവെന്ന വ്യാജത്വത്തെ ഉയർ

ത്തിവെക്കുന്നു. കുടുംബമാണ് ഈ പരസ്യത്തിന്റെ ഭാവോത്പാദനത്തിന്റെ ആരംഭ മണ്ഡലം. ഈ കുടുംബം മലയാളിയുടെ സവർണ ഭൂതകാലത്തിന്റെ സ്മൃതികൾ പേറുന്നവയാണ്. അതിനാലാണ് ഈ പരസ്യം അതേപടി മറ്റു ഭാഷയിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ കഴിയാത്തത്. പരസ്യങ്ങൾ തദ്ദേശീയ അധികാരക്രമത്തോടു പക്ഷം പിടിച്ചു കൊണ്ടു കൂടിയാണ് സ്വയം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതെന്നു നേരത്തേ തെളിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

വിപ്ലവകാരികളായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ കുടുംബ സംരക്ഷകരായി അവതാരമെടുക്കുന്ന മലയാളി പുരുഷ ലോകത്തിന്റെ വിവിധ തരം ആവിഷ്കാരങ്ങളെ ഈ ഡിപ്ലൽ കുടുംബത്തോടു ചേർത്തു കെട്ടിനോക്കുന്നതു രസകരമാണ്. മലയാളിയുടെ അടിസ്ഥാനഭാവങ്ങളായി സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ദോഷദർശനവും ധാർമിക സദാചാരഭാവവും പൊലിപ്പിക്കുന്നുവെന്നതാണ് ഈ പരസ്യങ്ങളുടെ പൊതുയുക്തി. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഈ പരസ്യങ്ങളുടെ ഭാവശക്തികൾ ഈ ഡിപ്ലൽ കുടുംബഘടനയ്ക്കകത്തെ ഉത്പാദനക്ഷമത നഷ്ടപ്പെട്ട നിഷ്ക്രിയ വ്യക്തികളിൽ സക്രിയമാവുന്നവയാണ്. ഒന്നാമത്തെ പരസ്യത്തിൽ ഭദ്രതയുള്ള ഒരു മധ്യവർഗ്ഗകുടുംബത്തെയാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഈ ഭദ്രതയെ തകർത്തെറിഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് മകൾ ഒളിച്ചോടുന്നത്. ഒളിച്ചോട്ടം ഭീതിയാവുന്നത് കുടുംബഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിജാത പാരമ്പര്യമൂല്യങ്ങൾക്കും രക്തവിശുദ്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള അതീതസങ്കല്പനങ്ങൾക്കും അകത്താണ്. ഇവിടെ ആശയങ്ങളാലല്ല, വികാരങ്ങൾ കൊണ്ടുള്ള ഒരു ബോംബ് നിർമിക്കുകയാണ് പരസ്യം. അഭിജാതനും വാത്സല്യനിധിയായ അച്ഛന്റെ മൗനമായുള്ള നടപ്പും ഇരിപ്പും നില്പുമെല്ലാം ഈ വികാരനിർമിതിയിൽ പങ്കുവഹിക്കുന്നു. അച്ഛൻ എന്ന സ്ഥാപനത്തിന്റെ നിഴലിലിരിക്കുന്ന അമ്മയുടെ വേവലാതികളും കൂടിയാവുമ്പോൾ ചിത്രം പൂർത്തിയാവുന്നു. അച്ഛനെ ഓർമ്മിക്കുന്ന മകളുടെ മുഖഭാവങ്ങളും അച്ഛന്റെ ഓർമ്മയിലുള്ള മകളുടെ കുട്ടിക്കാലദൃശ്യങ്ങളുടേയും ചേരുവയ്ക്ക് അച്ഛന്റെ ശബ്ദം - 'അമ്മൂ.. നീ ഇത്ര വലിയ കുട്ടിയായത് അച്ഛനറിഞ്ഞില്ല, ഇന്നു നീ തകർത്തത് ഈ അച്ഛന്റെ ഹൃദയം മാത്രമല്ല, നിന്നിലുള്ള വിശ്വാസം കൂടിയാണ്' - എന്നിങ്ങനെ പശ്ചാത്തലമാവുമ്പോൾ മകൾ മടങ്ങിയെത്തുന്നു. വികാരത്തെ സവിശേഷമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ഈ പരസ്യം ആത്യന്തികവിശകലനത്തിൽ ഒരു ഇമോഷണൽ ബ്ലാക്ക് മെയിലിങ്ങിന്റെ രൂപം സ്വീകരിക്കുന്നതു കാണാം. മകളിലുള്ള വിശ്വാസത്തിൽ അവൾ അതിനെ തകർത്തുവെന്നറിഞ്ഞിട്ടും തളർന്നു പോവാത്ത പിതാവും (പരസ്യം 2) കാമുകൻ തന്നിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ നിരാകരിച്ചും അച്ഛനോടുള്ള (മൂല്യപരം) വിശ്വാസത്തെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്ന പെൺകുട്ടിയും ഏതു സന്ദർഭത്തിലും അച്ഛൻ തന്റെ വിളി കേൾക്കുമെന്നു വിശ്വസിക്കുന്ന പെൺകുട്ടിയും (പരസ്യം 3) അധ്യാപകനിലുള്ള തന്റെ വിശ്വാസം ഉറപ്പിക്കുന്ന ശിഷ്യനുമെല്ലാം നമ്മുടെ ഈ ഡിപ്ലൽ കുടുംബത്തെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്നു. ഒരു പക്ഷെ ഈ പിതൃഭക്തിതന്നെയാവാം അധികാരസ്ഥാപനങ്ങളിൽ പിതൃരൂപങ്ങൾ വളരെ പെട്ടെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നതിനും കാരണം..

(കല്യാണിന്റെ വിശ്വാസം സീരീസിലുള്ള മൂന്നു പരസ്യങ്ങളാണ് ഇവിടെ വിശകലനത്തിന് ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. പരസ്യം (1) ഒളിച്ചോടുന്ന മകൾ-തിരിച്ച് വരവ്-അച്ഛനോടുള്ള വിശ്വാസം. പരസ്യം (2) ഗ്രാമത്തിലെ സ്കൂളിന്റെ പരിതാപകരമായ അവസ്ഥയിൽ സഹായമഭ്യർഥിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഗുരുവിന്റെ യാത്ര. പരസ്യം 3) സമ്മതമില്ലാതെ വിവാഹിതയായ മകൾ പ്രസവസമയത്ത് അച്ഛനെ വിളിക്കുന്നത്.)

* യന്ത്രം എന്ന പരികല്പന ദലേസിന്റെയും ഗത്താരിയുടെതുമാണ്. ഒരു അവയവ സ്വരൂപം അതിന്റെ തന്നെ തനിമയോടെ ബന്ധരൂപമായി വർത്തിക്കുന്നതാണ് യന്ത്രം. സാമാന്യോപയോഗത്തിലെ രൂപകാത്മകത ഈ പ്രയോഗത്തിനില്ല. കണ്ണിന് വെളിച്ചത്തോട് യന്ത്രാത്മകമായ ബന്ധമാണുള്ളത്; വായക്ക് ഭാഷയോടും. ജീവിതം ഇത്തരത്തിൽ യന്ത്രാത്മക ബന്ധങ്ങളുടെ പെരുകലാണ്. ഭൗതികതലത്തിൽ മാത്രമല്ല, പരോക്ഷതയിലും (ധാർമികലോകം) യന്ത്രങ്ങളുണ്ട്. സാമാന്യബുദ്ധി യന്ത്രം ഇത്തരത്തിലൊന്നാണ്. നമ്മുടെ ജീവിതത്തിലുടനീളം ആവർത്തിക്കുന്ന സാമാന്യബുദ്ധിയന്ത്രം ഇത്തരത്തിൽ യന്ത്ര സ്വഭാവവയാണ്. കൂടുതൽ വിശദാംശങ്ങൾക്ക് കാണുക, 1. Colebrook Claire, 2002a, 2002b.

References

1. Campbell, C (1987). The romantic ethic and spirit of modern consumerism, oxford, basil blackwell Publishers.
2. Deleuze & Guattary (1972). Anti Oedipus: Capitalism and schizophrenia, minneapolis, university of Minnesota press
3. ----- (1987). A Thousand Plateaus, Minneapolis, University of Minnesota press.
4. Gilbert, Jeremy (2004). Signifying nothing: Culture, discourse and the sociality of affect, culture machine, vol. 6, 2004
5. Grossberg, L (1992). we gotta Get out of this Place: popular conversation and popular culture, New York, Routledge.
6. (1997a) Bringing it all home: Essays on cultural studies, Durham, duke university press.
7. (1997b). Dancing in spite of myself: Essays on popular culture, Durham, duke university press.
8. Harway, D (1989). The condition of post modernity, Cambridge & oxford, blackwell publishers.
9. Nathan, W (2012). Political Theory after Deleuze, A & C Black
10. Osborn, P (2000). philosophy in cultural theory, London, Routledge.
11. colebrook Claire (2002a). Understanding Deleuze, Australia, Allen & Unwin.
12. (2002b). Giles Deleuze, London, Routledge.

WORK AND WORKPLACE POLICIES: MIGRANT WORKERS IN KERALA, INDIA- A POST-REFORM SCENARIO- SPECIAL FOCUS ON GOLD JEWELLERY WORKERS IN KERALA

■ Sumeetha Maruthur

Introduction

Migration, which takes place across various regions of the country, is normally known as internal migration. In India, about 30 percent of the citizens are migrants¹. Migration is a complex phenomenon, which has its social, political and economic overtones. In the early 19th and 20th century, technological advances and untapped natural resources drove the population from Europe and Asia to the Americas. Relatively lesser attention is devoted to movement of people within the national boundaries, except when urbanization is viewed as a serious issue². Labour market discrimination can act as a major obstacle to internal migrants. Labour migrants who are low skilled, remain in the lowest social and occupational rungs of urban society and are often considered as 'outsiders'.

While the expected wage gain is lower in internal migration, poor

workers prefer to find work in other states rather than migrate to economies, which offer higher wages³. Moreover international migration tends to be more expensive and the poorest of workers may not be able to afford it. Internal migration can be massive, leading to deterioration in the quality of urban life by putting excessive pressure on public services. Temporary migration on the other hand maybe encouraged by respective state governments in case where the fiscal burden on the government is low due to the family of the migrant choosing to stay behind. Labour migrants have to put up with risky occupations and dilapidated housing conditions which ultimately has detrimental health effects. Migrant children are denied access to education because of social and cultural isolation, strenuous and risky job, extreme poverty, poor health and language barriers.

Internal Migration in India

The two major sources of data on migration in India, the Census and the NSSO only records permanent or semi-permanent migration ,therefore the intensity of migration is reported to be very low in India.(Karan,2003). The National Committee on Rural Labour (NCRL) finds increasing trends of seasonal and temporary migrants over the years. Besides this many studies report that there has been an increasing trend of out-migration from underdeveloped states. Internal migration can be defined as population movement across a political or administrative boundary, which results in a change of usual residence. The Census classifies a migrant when

- his or her place of birth was different from the place of enumeration
- His/her place of last continuous residence was different from the place of enumeration.

Partially recurring seasonal migration and commuting (in less than one year duration of last residence) is the most significant emerging pattern of internal migration in India. The increase in migration reported in 2001 census is because of expansion of urban areas of India (Working Pa-

Table1

Male and Female Migrants in India

Year	Male Migrants	Female Migrants
1971	18.9%	42.3%
1981	17.8%	48.3%
1991	14.6%	41.2%
2001	17.03%	44.05%

Source: Census of India, Government of India, Various years

per, 234, ISEC). The percentage of migrants to the total population was 30.07% in 2001.

Rural to rural migration is the most common kind of migration. Rural to urban migration is also increasing in the recent years.

Todaro's migration model and Lee's pull-push model has been partially successful in explaining the reasons for migration. These models

Table 2

Internal Migrants Flow, 1971-01

	Male				Female			
Year	1971 (%)	1981 (%)	1991 (%)	2001 (%)	1971	1981	1991	2001
Rural-Rural	4.5	3.8	3.5	3.4	3.6	3.3	3.3	3.8
Rural-Urban	6.7	7.5	8.2	9.8	1.7	3.6	2.5	2.9
Urban-Urban	1.5	1.4	1.8	2.7	0.7	1.7	0.7	0.4
Urban-Rural	6.2	6.2	6.5	5.7	2.3	2.5	2.7	2.5
Total	18.9	18.9	19.8	21.6	8.3	8.6	9.2	10.1
Source: Census of India								

are primarily concerned with permanent migration and fail to take into account other forms of migration. Marxist analysis of migration views circular migration as an inevitable stage in capitalist production and development. It focuses on the class structure of the society to which the migrants belong and examines the effect of national laws and regulations on migration (Deshingkar and Farrington, 2009). Migration decisions can be analysed at the family or individual level or at the level of broader social groups.

Ravenstein was the first to propose the laws of migration back in the 1880s. He theorized that migrants move from regions of low opportunities to regions of high opportunities. Distance plays a crucial role in migration. People from rural areas migrate towards closer towns and then move towards further areas. In 1962, Sjaastad presented a human investment theory of migration which regards the decision to migrate as an investment decision involving costs and returns distributed overtime. Finley (1977), points out that highly unequal ownership of land in many countries has resulted in increased landlessness and near landlessness. As the landless increases an entirely new form of social relation in production emerges leading to exploitation of labour. Increasing commercialization forced the rural workforce to move into cities in search of non-agricultural jobs. These jobs are viewed as offering higher incomes more benefits and better opportunities. The question at hand becomes whether making less developed areas better off will reduce migration. The historical experience of Europe shows that, at the macro level migration increased during initial industrialization, suggesting that migration increased with development (Massey, 1988). Internal migration is often viewed as a prelude to international migration.

From the 1950s with the increasing speed of urbanisation in the developing countries a negative attitude towards internal migration developed because of the fear that modern economy and local government would be overwhelmed by the increasing inflow of migrants the spread of slums and shanty towns (Harris, 2005:45). The negative attitude towards migration propagated stringent rules and draconian

legislations to ensure immobility of labour. The agenda of developing countries have been transformed to an effort to reduce poverty and therefore and Government policies on the other hand have focused on facilitating mobility and protecting the migrant population to ensure better re-distribution of income. It is generally argued that the bulk of remittance income is spend for consumption purposes rather than being utilised for productive investment. An increase in revenue to a poorer area increases its consumption base and ultimately leads to the expansion of the local market.

Rural-urban migration has accelerated during the last half of the century. Among inter-state migrants only a small minority has been able to find work in the formal sector. Industrial contracting and sub-contracting are associated with activities of middlemen. Such people act as the link between providers of capital in the form of raw materials and sometimes also provides tools and workers (Bremar, 1999:413). Many of the workers in small workshops are outsiders. The outsider status is perhaps one predominant reason why employers prefer them. The workers often engaged in the most miserable tasks in the informal sector are recruited from the lowest strata of the society. Improvement in transport and communication network within the country has facilitated labour mobility across longer distances. This is manifested in the migration pattern to Kerala, which earlier attracted labour migrants from Tamil Nadu and Karnataka, but now has a large migrant workforce from- Bihar, Bengal ,UP and Assam. Nearly 60% of workers are small workshop workers (Bremar, 1996:428). The current employment patterns of contract labour, enforced migration and casualisation all facilitate the flexibilisation of the existing labour force.

Migration Experience of Kerala

In Kerala the rural-urban divide is blurred. The towns are small and the villages are large and they share similar characteristics. The industries in Kerala are small and are localised. These are mostly agriculture

based and also involve some marine based products.

Migration has been the single most dynamic factor in an otherwise dreary development scenario in Kerala during the last quarter of the twentieth century. The migration experience in Kerala shows two distinct turnarounds. The first occurred in the 1940s when Kerala became closely integrated with other states of India. Until 1947, Kerala was a net in-migration state; more persons from neighbouring states came to Kerala than the number of persons who migrated to other states. The second turnaround came in the 1970s when Kerala emerged as a major emigration state. "The first transition was a change from net in-migration to net out-migration. The second transition was a change from predominance of out-migration to predominance of emigration (Rajan et.al, 2004). Life time in-migration to Kerala has experienced a steady increase since 1951 with each census showing a higher number.

The impact of international migration on internal movement of people is clear in Kerala, where more than half of the workers leaving India to the Middle East are from Kerala. This has in turn, prompted the inflow of semiskilled and unskilled workers into the state. Whether this movement was in response to skill shortage in Kerala directly caused by emigration, or in response to increasing demand for workers owing to the boom in the construction industry based upon a flood of remittance money is immaterial. The end result is a stage-type penetration into the labour frontier (Skeldon, 1997). Like international migration, the impact of analyzing internal migration at the micro level shows that differences in standard of living of families, individuals, local communities have been brought about due to migration. As migration takes place from specific regions, the labour market in these regions is affected. For example, Kerala's labour market experience shows that the market experienced a tremendous shortage of semi-skilled workers like carpenters, welders, plumbers, electricians, motor mechanics etc. As a direct consequence, wages of these sectors increased, but there is still a continued shortage of these labourers (Rajan and Prabhat, 2009).

With the advent of liberalization, the resistance of labour unions to technological innovations began to lessen. This perhaps increased un-

employment in the state. A boom in the construction sector due to remittances from mid 1970s led to the formation of a distinct group of construction workers in the state (Harilal, 1986). Migrants of rural origin move to towns to fill up jobs left vacant by nationals who have emigrated to other countries. This phenomenon can be observed in several sub-Saharan African countries. Replacement migration has also been documented in the Indian state of Kerala where workers from other states have filled gaps in the workforce (World Migration 2008, IOM).

In the past much of the in-migration to Kerala originated in the rural areas, but in the recent years, most of them had come from urban areas. After a long gap of about 60 years, Kerala is now becoming an in-migrating state. The pattern of emigration from Kerala has shown a distinct style. Most of the emigrants to the Middle East were non-agricultural labourers with very little education. These emigrants also included a few masons, carpenters and electricians. The unemploy-

Table 3

Percentage of Migrants from other States in Kerala

<i>State</i>	<i>Percentage of Workers</i>	<i>State</i>	<i>Percentage of Workers</i>
Andhra Pradesh	5.38%	Orissa	0.80%
Assam	0.39%	Punjab	0.87%
Bihar	0.89%	Rajasthan	2.06%
Gujarat	4.98%	Tamil Nadu	28.32%
Haryana	1.09%	UP	2.11%
Karnataka	18.08%	West Bengal	0.82%
Madhya Pradesh	4.91%	Delhi	5.84%
Maharashtra	18.08%	Others	4.87%

Source: Migration Tables, Census D-2, 1991

ment scenario in the state altered with the emigration of unskilled workers. The remittances from abroad spurred a consumption boom in the state leading to an increase in construction activities thereby reducing further unemployment. In the early stages, emigration of skilled labour did create significant impact in the local labour market. But the continuous outflow of skilled labour created a scarcity of labour in the state, thereby escalating wage rates. The wage rate in Kerala is the highest among all states in India.⁴

According to Census 2001 data, the largest percentage of migrants to Kerala is from Tamil Nadu (28.32%) followed by Maharashtra (18.08%). Though the percentage of migrants from Tamil Nadu may be higher there has been an increasing inflow of workers from Bihar, UP, West Bengal and Orissa. This migration is more of temporary in nature and therefore census data are unable to capture these migrants. Therefore official estimates grossly under-estimate migrants in a state.

The labour community of Kerala consists of those who are engaged in the informal sector, traditional industries, manufacturing sector, IT, export zones and seasonally employed labour.⁵ The term unorganized labour or informal labour has been defined as those workers who have not been able to organize themselves to pursue their common interest due to certain constraints like casual nature of employment, ignorance and illiteracy, and small and scattered size of establishments. As per estimates of NSSO (2004-05) about 43.3 crore workers are engaged in the unorganized/informal sector in India. The informal sector is characterized by the absence of labour laws, seasonal temporary erratic employment, high mobility, dispersed activity, low wages, severe and inhuman exploitation and absence of trade unions. Migrant labourers joining this stream are likely to remain poor because of the irregular nature of employment and unsustainable income. Migrant labour issues are hard to be tackled because of the absence of a permanent employer-employee relationship.⁶

Informal sector is a residual category that can be recognized only after identifying the formal sector. Almost 85 percent of the labour force was engaged in the informal sector in Kerala in 1981. This in-

creased to 86 percent in 1991. About 74 percent of informal sector workers are engaged in non-agricultural activities.

Continuing stagnation in agriculture has led to a shortage of employment opportunities in this sector. Plantation sector in Kerala employs large number of migrant workers. With agricultural inputs becoming costlier and lack of a fair price for agricultural products, there has been a constant shrinkage of labour in this sector. Plantation is the only segment in agriculture that is run as an organized industry and is characterized by corporate ownership and management. Plantation Labour Act (1951) does not provide necessary facilities to temporary/casual labour.⁷ This in turn makes the position of migrant labourers vulnerable to exploitation.

The interstate difference in wage rate attracted workers from different parts of the country to Kerala. Workers from other states began to be engaged as casual labourers in the construction sector. This work was earlier assigned to labourers from the state. This was perhaps the beginning of replacement migration to Kerala. The inflow of migrants to Kerala can be attributed to a number of factors. The level of education is quite high in Kerala and the preference of unemployed youth to white collar jobs alone has created a scarcity of unskilled labour. In Kerala workers are politically conscious of their rights and often shy away from doing manual labour. They demand higher wages than the migrant labourers. Workers from Tamil Nadu, U.P, Bihar and West Bengal have penetrated urban labour market. Remittances from The Middle East has increased construction activity and boosted the service sector of the state. Migrant workers have grabbed new opportunities because of the reluctance of home labourers to do manual labour. Emigration of workers from Kerala, demographic contraction of the supply of young workers brought about by the rapid demographic transition in the state, higher wages charged by Kerala workers, the ability of Kerala workers to survive without work for long periods due to remittances from abroad and the reluctance of local workers to do manual work has all resulted in increasing in-migration to Kerala (Zachariah and Rajan, 2009:269).

The typical labour migrant one would visualise in Kerala, would be a Tamil migrant in the late 1980s. But today we see migrants from all over the country flocking to Kerala. They are either working in the construction sites, or in small industries or as masons, plumbers or doing other odd jobs. Government projects also recruit migrants on a large scale. This include road repair work and drawing out cables for telephone connections. An interesting labour mix is found in the Sewage plant operated by the Trivandrum Corporation at Muttathara, Trivandrum. It includes workers from Jharkhand, West Bengal, Orissa, Assam and UP. There are a number of women workers, who get recruited through contractors. They are virtually footloose labour and change sites as when the contractor demands. Most of them remit money home through the contractor himself. They live in the worksite itself and do not have any contact with the outside world. Most of them have worked in all parts of the country and do not maintain local ties. They are not aware of existence of labour laws and find the employment essential for survival.

Labour in a Neo-liberal Regime

In the discipline of neoclassical economics, labour has never been treated as anything more than one of the factors of production, the earnings of labour are simply its price, which according to the same paradigm, should be determined by supply and demand, as say in the fish market (Banarjee, 2005:15). The supporters of globalization argue that trade and investment are best sources to augment standard of living in developing countries. The conditions that should follow include labour market flexibility and capital market restructuring. These policies at the first instance seem symmetric, but the reality is that both these measures would strengthen the position of capital at the expense of workers.

Manual workers in rural India are informally contracted, sometimes through intermediaries and like most rural workers worldwide

do not have collective bargaining mechanisms or legal protection from harsh employment practices (ILO, 1996). Official information on the extent of seasonal outmigration is non-existent even at the local level, making the planning of development interventions difficult. (Rogaly, 1998:21). The migrant worker is almost always in a disadvantageous position-not knowing the actual wage rate, being illiterate and not maintaining his own accounts (Anand, 1986).

The forces of globalization have brought about large changes in the organization of the production economy, resulting in the emergence of multiple locations of labour & therefore, a plurality of labour capital contradiction. There is a change in the nature of work, i.e., an implicit shift in emphasis from workers as a class to workers as individuals (Nayyar, 2007). The livelihood strategies have altered in recent times; with the poorer sections remaining at the margins. The poor is often excluded from the markets since they have neither assets nor capabilities. An economic exclusion from livelihoods thus automatically implies a political exclusion from rights. Unlike in a factory system where the capitalist directly controls the labour process in an informal arrangement the worker is not under the direct supervision of the capitalist. The wages are paid on a piece- rate basis, which presumably increases the efficiency of the worker. In gold jewellery making sector the contractor employs wage labour (controls the labour process), but he also participates in the production process. In such a production arrangement employers and employees are related in some way or the other through kinship, community ties, and personal acquaintances.

The market conditions are changing, therefore attracting large investment to different sectors would lead to greater flexibility of employment and wider utilisation of labour. The general conditions prevailing in the Indian labour market shows that this can lead to employment insecurity and an overall deterioration in the quality of employment.

There is a fundamental contradiction between the capitalist's needs and the workers needs. In order to realise the full potential of

capital it becomes essential to control and supervise labour. One of the new forms of labour control is flexible forms of labour arrangements. The management is responsible for planning and execution, where as the workers are restricted to simple manual operations. Labour market flexibility is of four kinds- employment flexibility, work process flexibility, workplace flexibility and wage flexibility. The concept of flexibility refers to the capacity to adjust according to change. Owners of firms may reduce the employees working time when the firms are producing below full capacity. From the workers point of view such an arrangement would be undesirable, because it means instability in terms of income. Due to high unemployment rates and weak social protection measures people are forced to take whatever they get. Wage flexibility is used as an alternative to downsizing or shorter working hours. From a worker perspective it might be the best possible alternative, but it obviously represents instability in terms of income (Bengt, 2005). Competition has demanded the employers for greater labour market flexibility-otherwise profitability cannot be sustained and firms cannot survive in the long run.

Labour market segmentation refers to the division of labour market into separate parts in which conditions of work are different and also in which mobility is difficult. In Indian economic history particular occupations were reserved for specific castes or communities in each region. These jobs were carefully protected by the groups, which dominated them. Over years, caste based occupational division has lost its rigidity (yet not completely). With new entrants into the labour market, occupations which were earlier the preserve of a particular caste have been thrown open to all. The workers who enter into gold jewellery making, were earlier engaged as painters, masons or were even agricultural workers. Despite making no specific divisions along caste lines, segmentation still exist where working hours and working conditions are different for different workers

Even though GDP and employment have grown in the last decade, this has not been reflected in terms of employment generation. The recent NSSO 66th round shows that while the workforce increased by

60 million between 1999-2000 and 2004-05, it increased by only 2 million between 2004-05 and 2009-10. While the organised sector employment grew at an annual average rate of 1.2% in the years before 1991, since then it has grown only 0.3% annually. The NCEUS report, 2008 tells us that 93% of workers in India are unorganised and as per NSSO, 66th round the proportion of casual workers in the workforce are at 33%, in both the organised and the unorganised sector. The shift towards unorganised and casual work takes place in a number of ways; workers shift from organised to unorganised firms as formal sector manufacturing contracts are outsourced.; workers shift from organised work to unorganised casual status work in organised firms as firms reduce their labour costs (this is done by outsourcing payroll to a contractor); workers shift from their workplace to their homes, often leads to an increase in number of women and children involved. Majority of the workers in India, lack skills to be absorbed by the service and industrial sector. According to NCEUS, around 77% of the informal sector workers earn Rs24 a day. It is estimated that there are about 120 million migrant workers in India. However most of them lack legal identification, permanent residence and other formal documents and therefore cannot access any legal means to protection. Since they lack identity they are unable to access banking facilities, health care, ration through PDS, or education for their children (Datta et.al, 2011). A study by the Centre for Micro-Finance, found that only 22% of migrant workers have a bank account. Over 77% reported that not having an original identity proof and residence proof was one of the prime reasons for not having an account.

The New Workplaces: A study of the gold Jewellery Making Industry in Kerala

Kerala has just 2-3% of the country's population, but about 20% of the total gold sales in the country. Jewellery production is a cottage industry- main areas include Poochenipadam, Cherpu, and Perucheru in

Trissur district of Kerala. About 75% of the households in Cherpu region are engaged in jewellery production.

About 95% of workers in machine made jewellery making are migrants. Most of the migrants are from Agra and Bengal. Competition among the locals and the migrants is not severe, because both specialise in very different kinds of work. Migrants are experts in Kundan work and filigree work and specialize in machine work as seen in their concentration in these units. From 1970s onwards the workplace changed, home work done by the Thattan was replaced by workers from other castes. Work like bending gold, expanding it into thin wires, dyeing, polishing etc are done using machines and hence much simplified than before. The gold sector has changed tremendously with workshop kind of production dominating the scene. The new workshops have many migrant workers, who are allowed to stay in the workshop itself. They are provided with food and minimum wages. They accept the conditions of work which is quite degrading.

Most of the workers are in the age group of 25-35. The work is extremely strenuous and requires clear eyesight. Migrant workers are much younger (16-25). Migrant workers are employed for exquisite handwork (filigree work, Kundan Work) and also in machine chain making units. Local workers specialize in traditional designs.

There is a strict division of labour in the gold jewellery making industry. Polishing, cutting working with the dyeing machine are all different processes and use different workers. There is a strict assignment of work to each unit including small units engaged in manufacturing different pieces of jewellery. The industry is a highly specialized one. In spite of the training time being reduced considerably, each worker is specialized in a particular task (navaratna). The employability of migrants is an alliance of convenience for the employers because they rarely have demands and do not even realize that they are being exploited. They are numerically flexible. Wage flexibility is also possible in their case. Huge workshops have about 300-500 migrant workforce. Small units have 10-15 workers of which majority are locals. Home based units barely have 3-4 workers.

Work place is no longer under very close supervision, but new forms of control are devised. One such arrangement is flexibility. Unlike the Taylor's scientific management techniques, which insisted on control and close supervision of workers the flexible labour arrangements reduced outright discontent in the workplace. .

In situations where the work is sub contracted, the contractor has wage flexibility. Distancing refers to the strategy of replacing permanent employees by using self-employed workers and also by sub-contracting the work.

The Flexible Firm model (Atkinson, 1984), requires employers to seek an optimal balance between four types of labour flexibility by segmenting the labour force into core and periphery groups. The core workers in any organisation are the main workers and therefore perform the crucial functions in an organisation. These workers are functionally flexible, numerically stable and are usually classified as permanent staff. They have better prospects for upward mobility and because they are multi-skilled it is easier for them to be safe from market fluctuations. Peripheral workers are of three kinds, blue or white collar workers, workers with specialised non-firm skills and subcontracting workers. The first group of workers are of less permanent category and perform relatively routinised or de-skilled tasks. The second kinds of workers are those who have specialised non firm specific skills and can work in more than one firm. This group is paid higher wages and provides numerical flexibility. The third group is the most vulnerable group of workers who are temporary and do unskilled work (Royal, 134). These workers have poor working conditions and uncertain employment.

The labour force is subjected to downsizing when there are fluctuations in the market. This kind of production arrangement thus reduces the risk undertaken by the entrepreneur and makes production profitable. The wide prevalence of subcontracting and a closed labour market based on induction through kinship ties mean that the actors higher up in the chain of subcontracting pass on the risks of business to actors lower down the chain (Soni-Sinha, 2009).

Policy initiatives

Migrants are invisible entities in any society. The law produces the binaries of us and them here and there, civilised and uncivilised by representing the migrant subjects as distinct and different (Kapoor, 2010). These distinctions play a crucial part as to who to exclude and who to include in the development discourses.

There are certain provisions to include migrant workers in the ambit of development policies. The Inter-state Migrant Workmen Regulation of Employment and Working Conditions of Services Act (ISMWA), 1979 is the only existing legislation which deals with internal migrant workers. The Act applies to every establishment which employs five or more inter-state migrant workers. The Act promises equal pay for equal work, suitable working conditions, medical facilities and protective clothing for workers.⁸

On May 1st, 2010 Kerala became the first state in India to institute a welfare scheme for migrant workers. There are 35,000 migrants in the Northern city of Calicut alone, but only 1246 have registered with the government. So long as migrants are not visible such initiatives will not be fruitful.

The restructuring of the labour market has resulted in higher unemployment and lower wages. The increasing emphasis on increasing international competitiveness through cost reduction is resulting in further casualisation of the labour market. This translates to a lesser reliance on the permanent labour force and creation of part-time or temporary workers. This in turn means lower wages and increasing insecurity in the labour market.

Notes

1. Refer Census 2001, Government of India.
2. In China the state actively pursues a policy of restricting migration to urban areas by making household registration compulsory.
3. Workers lack of skill, language and cultural differences make migration

difficult. These factors in turn limit their job opportunities in an alien country.

4. In Kerala Urban Casual workers are paid average daily wages of RS136.67
5. The workers in the urban informal sector include construction workers, workers engaged in road repairs, head-load workers, street vendors, pipe laying workers, service and self employed labour.
6. The perception in this context should be that it is difficult to bring the migrant laborers within the ambits of the social security network.
7. Plantation is a labour intensive sector. In Kerala a large number of workers in the plantation sector are tribals and migrant workers. For details see Study of the Working and Living Conditions of Plantation Labour in South India(1984), GOI, Ministry of Labour
8. The provisions of the Act remains on paper and is very rarely implemented. Most of the informal sector workers are illiterate and therefore do not even know about the existence of such an Act.

References

Books

- Banarjee, Debdas .2005.: *Globalisation and Industrial Restructuring and Labour Standards Where India Meets the Global*, New Delhi: Sage Publication
- Breman, Jan .1996. *Footloose Labour: Working in India's Informal Economy*, Cambridge : Cambridge University Press(CUP)
- Breman, Jan.1999. Conclusion in Jonathan Parry et.al (eds.) *The Worlds of Industrial Labour, Contributions to Indian Sociology, Occasional Studies*9, New Delhi: Sage Publications
- Deshingkar, Priya and John Farrington. 2009., *Circular Migration and Multi-Locational Livelihood Strategies in Rural India*, New Delhi: OUP
- Furaker, Bengt.2005. *Sociological Perspectives on Labour Markets*, NewYork : Palgrave Macmilan
- Irudaya et.al. .2004., *Kerala's Gulf Connection, CDS Studies on International Labour Migration from Kerala State in India*, CDS, Trivandrum
- Kapur, Ratna.2010. *Makeshift Migrants and Law: Gender, Belonging and Post-Colonial anxieties*, New Delhi: Route ledge
- Karan, K Anup.2003. Changing Pattern of Migration from Rural Bihar in Iyer, K Gopal(ed.) *Migrant Labour and Human Rights in India*, Kanishka Publishers, New Delhi
- Kundu, Amitabh.2000. *Inequality, Mobility and Urbanisation*, ICSSR,

New Delhi

- Nayyar, Deepak .2007.:“Work, Livelihood and Rights” in J Krishnamurthy and Rajendra D Mamgain (ed) *Growth, Employment and Labour Markets: Perspectives in the Era of Globalization in India*, New Delhi: Daanish Books
- Rajan and Prabhat .2010. “Historical Overview of International Migration in India”, in Irudaya Rajan (ed.), *Governance and Labour Migration, India Migration Report 2010*, Routeledge: London
- Skeldon, Ronald .1997.*Migration and Development: A Global Perspective*, England: Longman
- Rogaly, Ben.1998. Workers on the Move: Seasonal Migration and changing Social Relations in Rural India ,in Caroline, Sweetman (ed.)*Gender and Migration*,Vol6(1), Oxfam
- Rubery, Jill .1978. “Structured Labour Markets, Workers Organization and Low Pay” in Giddens et.al(eds) *Classes, Power and Conflict: Classical and Contemporary Debates*, Hampshire: Macmillian Press Ltd
- Sanyal, Kalyan. 2007. *Rethinking Capitalist development, Primitive Accumulation Governmentality and Post colonial Capitalism*, New Delhi: Route ledge
- Zachariah and Rajan.2009.*Migration and Development: The Kerala Experience*, New Delhi: Daanish Books

Reports

- Cesus of India, Gol Publication, Various Years
- Atkinson, J. (1984) Flexibility, Uncertainty and Manpower Management, IMS Report No.89, Institute of Manpower Studies, Brighton
- ILO(1996)Economic Reforms and Labour Policies in India, A report prepared under a Project sponsored by the UNDP,SAAT, New Delhi(<http://www.ilo.org/public/english/270newde/papers/tss1/summ>)
- Study of the Working and Living Conditions of Plantation Labour in South India (1984), Gol, Ministry of Labour, New Delhi
- World Migration 2008:Managing Labour Mobility in the evolving Global Economy: IOM
- Datta et.al(2011) State of India's Livelihood Report 2011, An Acess Publication, Sage Publishers: New Delhi
- Anand,S(1986) Migrant Construction Workers: Ac case Study of Tamil Construction Workers in Kerala, Unpublished MPhil dissertation, CDS: Trivandrum
- Harilal, K.N. (1986) “Kerala's Building Industry in Transition: A Study of

the Organisation of Production and Labour Process”, Un published M.Phil Dissertation, CDS : TVM

Articles

- Migrant Workers Flock to Thriving Kerala Job Market, The Hindu, Nov 16th 2011, Accessed on 11-02-2012, www.thehindu.com/to-days-paper/tp.national/tp-kerala
- Dauda Jayati and S Madheswaran. 2010. Spatial Heterogeneity and Population Mobility in India, Working paper: 234, ISEC
- Massey, Douglas. 1988. International Migration and Economic Development in Comparative Perspective, *Population Development Review*, 14 : 383-414
- Ravenstein, E. G. 1885. The Laws of Migration, *Journal of Royal Statistical Society*, Vol 48
- Harris, Nigel. 2005. Migration and Development, *Economic and Political Weekly*, No 43: 4591-4595
- Sjaastad, C.A. 1962., “The Costs and Returns of Human Migration”, *Journal of Political Economy*, Oct, Part 2, pp 80-93
- Urvashi, Soni-Sinha .2009. “Flexible Work, Gender and Globalised Production: A study of the Jewellery Sector in North India”, *Contributions to Indian Sociology*, 43(3): 381-409

Acknowledgement

- The paper is a revised version of the seminar paper presented at a National workshop on Critical perspectives on Law and Democracy in Feb 2012 at the National Law College Trissur. I would like to thank the organisers, audience and Mr Antony Dawson for giving me the opportunity. Thanks to all the workers who have given me information about their living and working conditions. Thanks to Mr Ram Mohan Kammath, Mr Sethu, Dr Thankachan, Mr Deepak, Me Shinto, Mr Rajesh for all help during field visits. Thanks to Rahul for all comments. Finally I owe my gratitude to both my supervisors at CDS Dr S Irudaya Rajan and Dr K N Harilal for their critical comments. The usual disclaimers of course do apply.

